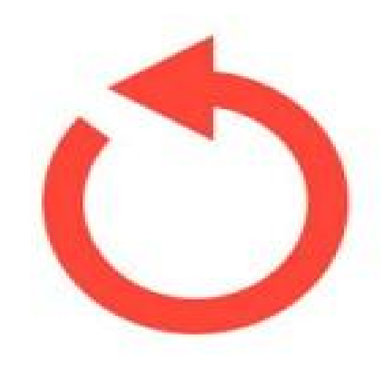
Qué sabes de...

NIETZSCHE

José Rafael Hernández Arias



RBA

Qué
sabes
de...

NIETZSCHE

José Rafael Hernández Arias



RBA



Nietzsche

José Rafael Hernández Arias

RBA

Diseño de la cubierta: Luz de la Mora.
Diseño del interior y de las infografías: Tactilestudio.com.

Avda. Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.
rbalibros.com

Primera edición: mayo de 2019.

REF.: ODBO507
ISBN: 9788491874270

Contenido

Introducción

Nietzsche ha sido el filósofo del siglo XX y está en camino de convertirse en el filósofo del siglo XXI. No cabe duda de que su influencia es abrumadora. Sus ideas siguen interviniendo, ostensible o disimuladamente, en los debates intelectuales y en las corrientes de pensamiento que no se conforman con interpretar el presente y el pasado, sino que, además, aspiran a configurar el futuro.

En este sentido, Nietzsche hace honor al título de «filósofo del porvenir» que se otorgó él mismo. Se consideraba un «hombre póstumo» que cobraría vida después de su muerte; a él le pertenecía no el mañana, sino el «pasado mañana»: «Lo que yo cuento es la historia de los dos próximos siglos», afirmó en uno de sus escritos. Y estas declaraciones, que pueden parecer de una arrogancia insufrible, se han vuelto realidad. La filosofía de Nietzsche parece haber encontrado el secreto de la eterna juventud, y son precisamente los jóvenes de cada generación los que contribuyen a inyectar savia nueva en su pensamiento. Ni siquiera le ha perjudicado una identificación persistente con determinadas corrientes políticas, responsables de algunas de las mayores calamidades del pasado más o menos reciente, tales como el fascismo y el nazismo.

Nietzsche fue ignorado y vilipendiado a partes iguales durante toda su vida, y solo fue reconocido muy tarde, cuando la demencia ya le había arrebatado su singular lucidez. Llevó a cabo una crítica demoledora de la cultura y la filosofía occidental, cuyas ideas y valores esenciales atacó sin piedad. Su mirada afectó de manera poderosa a las generaciones posteriores de intelectuales e investigadores en disciplinas muy diversas como la teología, la antropología, la filosofía, la sociología o la psicología, además de impregnar con su intensidad el mundo del arte a través de la poesía, la literatura y el teatro.

Nietzsche nació en 1844 en Röcken, una localidad perteneciente al cada vez más poderoso reino de Prusia, en el seno de una piadosa familia de pastores luteranos. La desgracia no tardó en afectar al hogar a causa del fallecimiento de su padre y, poco después, de su hermano, unas muertes que lo convirtieron en el único hombre en una casa llena de mujeres. Su precocidad intelectual despuntó muy pronto, aunque tuvo que luchar contra

la tradición familiar, que le empujaba hacia el estudio de la teología, para introducirse en el mundo académico de la mano de la filología clásica.

Favorecido por sus profesores de la Universidad de Leipzig, quienes reconocieron su brillantez de inmediato, consiguió una cátedra a la asombrosa edad de veinticuatro años. La escena intelectual alemana esperaba grandes cosas de aquel joven prometedor, pero su primera publicación, un supuesto estudio filológico, presentaba ya todos los elementos que lo enfrentaron al mundo: un torrente de ideas punzantes, una mezcla inconcebible de disciplinas del conocimiento, de estilos y de tonos, y la pretensión de ir mucho más allá, hasta donde nadie le había pedido que fuera. El escándalo académico fue la melodía de su vida.

Su primera obra, *El nacimiento de la tragedia*, era un análisis de la cultura griega desde un nuevo punto de vista que resaltaba el contraste entre dos fuerzas: el elemento apolíneo, relacionado con la claridad, el pensamiento y la contención clásicas griegas, frente al elemento dionisíaco, una fuerza instintiva, oscura y ciega, la energía vital pura. Según Nietzsche, la tragedia griega nacía de la fusión de estos dos elementos y fue finalmente destruida por el racionalismo apolíneo de Sócrates, el cual, al subyugar lo dionisíaco, había provocado la decadencia de Occidente.

Esta visión de la cultura griega desde su aspecto más sombrío, que ponía en duda hasta sus raíces socráticas, produjo grandes controversias. En el clasicista siglo XIX nadie quería oír que el mundo clásico había tomado el camino equivocado. Aún más polémico fue el uso insistente que Nietzsche hizo de la música de Wagner para ilustrar sus razonamientos. Para él, Wagner era el único artista que había sabido reintegrar ambos elementos al modo de la tragedia griega.

A pesar de ser implacablemente crítico con los valores tradicionales, la obra de Nietzsche no era puramente negativa; al contrario, el filósofo emprendió la tarea de elaborar una nueva filosofía, alzada sobre nuevos valores, para sustituir a la que criticaba. Antes que él, su influyente compatriota Arthur Schopenhauer se había enfrentado de un modo parecido a la cuestión de la angustia de la vida, aunque con una conclusión muy distinta. Schopenhauer había propuesto la negación «budista» de la voluntad como único camino para soportar la vida sin desesperar de ella. Su

pesimismo había calado hondo en la intelectualidad occidental. Frente a ello, Nietzsche proponía la reacción diametralmente opuesta: escoger siempre la vida. De esta manera, Nietzsche ha entrado en la historia del pensamiento como el vitalista por antonomasia.

Asimismo, el filósofo oponía lo dionisíaco al cristianismo, que, según él, solo había servido para debilitar aún más la civilización. Nietzsche atacó la represión de los sentimientos auténticos y la sublimación del deseo en el cristianismo, y defendió una ética más fuerte y más próxima al origen de los sentimientos. Dios había muerto.

Para ser coherente con su pretensión de fundar una nueva filosofía, Nietzsche adoptó un estilo y unos términos nuevos. Optó por un lenguaje imaginativo basado en las metáforas, y decidió presentar su pensamiento de manera caótica a través de una mezcla de géneros literarios. No quería convencer al lector, sino obligarle a tomar posición frente a lo que leía. Pretendía educar al hombre para que pensara por sí mismo, sin moldes impuestos.

En 1879 se vio obligado a renunciar a su cátedra, porque su salud era cada vez más frágil y estaba enfermo continuamente. Se le otorgó una pequeña pensión vitalicia y pasó los diez años siguientes deambulando por Francia y Suiza en un interminable viaje por balnearios y lugares de descanso, buscando sin cesar un clima favorable a sus dolencias. Tenía problemas de vista, violentos dolores de cabeza y vómitos nocturnos que le postraban durante días. Se medicaba con miríadas de píldoras, jarabes y preparados, algunos de dudosa eficacia. Resulta asombroso el contraste entre su penoso estado físico y la altura que alcanzó su pensamiento en este período. Entre sus obras de esta época se encuentran sus mejores libros: *Así habló Zaratustra*, *Más allá del bien y del mal* y *La genealogía de la moral*. En estos trabajos acuñó conceptos que pasarían a formar parte de la historia de la filosofía: el nihilismo, el eterno retorno, la transvaloración de todos los valores, el superhombre…

El superhombre apareció en el extenso poema ditirámbico *Así habló Zaratustra*. Mientras que el hombre actual es un ser domesticado, decía Nietzsche, el superhombre, Zaratustra, es un ser libre, superior, autónomo. Se trata del nuevo tipo de hombre que debe surgir después de la muerte de

Dios, cuya nueva moral nace de la subversión de todos los valores actuales. En un mundo sin Dios, cada individuo se convierte en el responsable absoluto de sus actos. Tiene que construir sus propios valores, porque vive en una libertad sin límites, sin sanciones divinas ni de ningún otro tipo.

Desde su posición vitalista, Nietzsche veía al superhombre como el medio para que la cultura occidental superara el nihilismo en que había caído. Para él, el nihilismo era la situación en que los valores supremos por los que el hombre había trabajado tradicionalmente habían perdido su crédito. Era el signo de la decadencia de la cultura occidental, que ya no reflexionaba por miedo a las consecuencias de su reflexión.

Nietzsche vivía en habitaciones sencillas y comía en restaurantes baratos, dedicado a trabajar sin descanso cuando sus achaques se lo permitían. Podía llegar a pasar tres o cuatro días seguidos en cama, incapacitado por completo, y aun así, año tras año, producía libros extraordinarios que ponían a prueba los valores fundamentales del hombre y de la civilización occidental y dejaban al descubierto sus carencias. No estaba elaborando un sistema filosófico integral, cuyos elementos encajaran perfectamente, sino que llevaba al máximo nivel la actividad de filosofar en el más puro sentido griego.

La radicalidad de sus opciones le convirtió en un solitario, cuya personalidad contrastaba enormemente con la época en que vivía. A lo largo del tiempo logró mantener el contacto con algunos de sus admiradores, pero su forma de pensar y su ego le impidieron disfrutar de auténticas relaciones de amistad. Trabajó durante toda su vida aislado, anónimo y sin lectores, convencido de que tenía que esforzarse todavía más para superar su falta de reconocimiento.

Cuando un profesor danés comenzó a dar clases sobre filosofía nietzscheana en la Universidad de Copenhague ya era demasiado tarde. Era el año 1888 y el filósofo acababa de terminar nada menos que cuatro libros, aunque fueron textos que, en lugar de presentar grandes pensamientos, revelaban las crecientes grietas de su mente. En *Ecce homo*, su autobiografía, la demencia asoma en capítulos titulados «Por qué soy tan sabio» o «Por qué escribo libros tan buenos». Su derrumbamiento llegó en enero de 1889, cuando caminaba por una calle de Turín. Al ver que un

cochero fustigaba a un caballo, el filósofo se abrazó al animal llorando y luego se desmayó. De regreso a su dormitorio escribió varias cartas alucinadas a personajes importantes, entre los que se contaba el rey de Italia. Nietzsche fue considerado clínicamente loco y jamás se recuperó. La maledicencia atribuyó causas infames a su demencia, pero lo cierto es que el historial de enfermedades psíquicas de su familia era interminable, y afectaba tanto a su padre como a sus tías.

La historia de Nietzsche acabó de escribirse con renglones muy torcidos. Por suerte, se conoce a la perfección la identidad del redactor. A la muerte de su madre, la tutela del enfermo pasó a su hermana, Elisabeth Förster-Nietzsche. Esta se había casado con Bernhard Förster, un conocido antisemita despreciado por Nietzsche que había fracasado de manera estrepitosa en su intento de fundar una colonia aria en Paraguay y se había suicidado. A su vuelta a Europa, Elisabeth decidió convertir a su hermano enajenado en un gran personaje. Fundó el Archivo Nietzsche y se ocupó de corregir sus cuadernos no publicados, en los que insertó sus ideas. El resultado fue el libro *La voluntad de poder*. En la actualidad estos textos han sido expurgados de los añadidos realizados por Elisabeth y han revelado una obra de gran importancia que ayuda a entender los procesos mentales de Nietzsche y presenta muchos de sus conceptos de modo más claro.

La voluntad de poder se ha convertido en la clave de la filosofía nietzscheana. El filósofo concluye que la fuerza impulsora de la civilización ha sido siempre la búsqueda del poder, antes que la búsqueda de lo útil o lo beneficioso. La voluntad de poder es el impulso básico de nuestros actos particulares, aunque a veces solo tenga una expresión muy primaria, y también dirige la humanidad en su conjunto. ¿En qué consiste exactamente? Es querer ser lo que verdaderamente se es: el reconocimiento de lo que uno es en realidad y la fidelidad a uno mismo. Significa la acción a favor de todo lo que significa vida y el camino hacia el superhombre. Es la negación del equilibrio y del control de las fuerzas; es la pasión originaria de la que derivan el placer y la creación; es acumulación de energía, vida indomable.

Nietzsche llegó hasta ese siglo XX cuyo carácter prodigiosamente había presentido. Murió en agosto de 1900. En su último año su mente se había

extinguido, pero su obra había cobrado vida, saltando desde la oscuridad al reconocimiento en todo el mundo. Su fama sobrepasó sus propias fantasías y se extendió mucho más allá de la filosofía. Su manera de filosofar era diferente y, gracias a su estilo aforístico, podía leerse y transmitirse con facilidad, volando como semillas arrastradas por el viento. Y ese fue su grave problema. Aquellas ideas se distribuyeron de forma fragmentaria y muchos escogieron los fragmentos que mejor les convenían.

La filosofía de Nietzsche quedó terriblemente desacreditada por culpa del abuso que hicieron de ella el fascismo y el nazismo, a quien la hermana del pensador entregó literalmente las llaves de la puerta. Sin duda, Nietzsche era arrogante, despreciativo y aristocrático, pero era un profesor de universidad opuesto a la tendencia dominante de su época, a la que intentó escandalizar. Cuando hablaba de superhombres, el pensador alemán estaba hablando de ética y no de teoría política. La voluntad de poder era una idea filosófica que debía entenderse como una exhortación a vivir la vida al máximo.

Muchas interpretaciones posteriores de las ideas de Nietzsche son contrarias a las opiniones que el filósofo expresó con claridad sobre antisemitismo, racismo y demás. Lamentablemente, hoy es casi imposible hablar de sus ideas en la manera que él quería que fueran entendidas. Su obra era asistemática porque su filosofía significaba el fin de todos los sistemas. Sin embargo, aunque sin seguir un método, los conceptos clave de su pensamiento vuelven una y otra vez y en ellos se pueden detectar los elementos de un sistema. Expresar el complejo pensamiento de Friedrich Nietzsche es una tarea inmensa. Su penetración intelectual le permitió desenmascarar la falsedad escondida bajo los valores tradicionales y desvelar su significado oculto, tarea que compartió con otros dos pensadores, Karl Marx y Sigmund Freud, con quienes integra al triunvirato de los «filósofos de la sospecha» que advirtieron la crisis de la filosofía moderna. Por ello, todos los esfuerzos son pocos para rescatar de la locura propia y ajena el pensamiento punzante y necesario de este «hombre póstumo» que fue el crítico más radical de la filosofía de Occidente.

OBRA

El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música (1872).
En la segunda edición de 1886 Nietzsche cambió el título por *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*.

Consideraciones intempestivas:

I. David Strauss, el confesor y el escritor (1873)
II. Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida (1874)
III. Schopenhauer como educador (1874)
IV. Richard Wagner en Bayreuth (1876)

- *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres* (1878)
- *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales* (1881)
- *La gaya ciencia* (1882)
- *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (1883-1885). Publicada en cuatro partes, la última en una edición privada de cuarenta ejemplares.
- *Más allá del bien y del mal. Preludio para una filosofía del futuro* (1886)
- *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887)
- *El caso Wagner. Un problema para los amantes de la música* (1888)
- *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo* (1889)
- *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*. Escrito en 1888, el Archivo Nietzsche lo publicó en 1895.
- *Nietzsche contra Wagner. Documentos de un psicólogo* (1889)
- *Ecce Homo. Cómo se llega a ser lo que se es*. Escrito autobiográfico en el que trabajó durante los años 1888 y 1889. El Archivo Nietzsche lo publicó en 1908.

CRONOLOGÍA COMPARADA

V VIDA
H HISTORIA
A ARTE Y CULTURA

V 1844
El 15 de octubre nace Friedrich Wilhelm Nietzsche, en la localidad prusiana de Röcken.

V 1849-1850
Su padre muere a causa de una afección cerebral; poco después, su hermano pequeño.

A 1859
Charles Darwin publica *El origen de las especies*. Aparece la tercera edición de *El mundo como voluntad y representación* de Schopenhauer.

V 1864
Ingresa en la Universidad de Bonn para estudiar Teología y Filosofía. Una crisis de fe lo lleva a abandonar la teología.

A 1866
Lange publica su *Historia del materialismo*.

V 1869
Acepta la oferta de una plaza de catedrático de Filología Clásica en la Universidad de Basilea, donde conoce a los músicos Liszt y Wagner y al historiador Jacob Burckhardt.

H 1870-1871
Guerra francoprusiana, que culmina con el ascenso de Otto von Bismarck.

V **1872**
Publica *El nacimiento de la tragedia*.

A **1875**
Bizet estrena *Carmen*, que Nietzsche considera la alternativa a la estética wagneriana.

A **1876**
Primer festival wagneriano en Bayreuth, con el estreno mundial de *Sigfrido* y *El crepúsculo de los dioses*, las dos últimas partes de *El anillo del nibelungo*.

V **1878**
Publica *Humano, demasiado humano*.

A **1882**
Wagner estrena en Bayreuth la obra que supuso la ruptura con Nietzsche: *Parsifal*.

V **1883-1885**
Publica *Así habló Zaratustra* y, después, *Más allá del bien y del mal*.

H **1884-1885**
Se celebra la Conferencia de Berlín, organizada por el canciller Bismarck y dedicada al reparto colonial de África.

V **1887**
Aparece *La genealogía de la moral*.

H **1888**
Guillermo II accede al trono; será el último rey de Prusia y el último emperador de Alemania.

V **1889**
Publica *El crepúsculo de los ídolos*.

V 1889
Es ingresado con un diagnóstico de parálisis cerebral.

V 1893
Elisabeth Förster-Nietzsche se hace con el control absoluto de la obra y la persona de su hermano.

V 1900
Nietzsche muere el 25 de agosto. Es enterrado en Röcken sin ceremonia religiosa.

El sentido
de la existencia

En pocos filósofos como en Nietzsche es tan esclarecedor estudiar su biografía para entender su manera de pensar. Él mismo repitió con frecuencia que su filosofía manaba de sus experiencias vitales y era fruto no solo de su carácter y de sus vicisitudes, sino también de sus estados anímicos y de cómo se encontrara físicamente. En su autobiografía *Ecce Homo* (1888) afirmó que hizo de su voluntad de salud y de vida su filosofía. La enorme influencia de su obra, que logra entablar una relación personal con el lector, surge de un método de análisis continuo de sus propios sentimientos y percepciones, muy semejante al examen de conciencia de la confesión protestante, en cuyo seno transcurrió su infancia.

Gracias al interés y a la polémica que ha suscitado y sigue suscitando su figura, Nietzsche es uno de los filósofos de los que más se sabe. Su vida ha sido investigada hasta en los detalles más nimios y una copiosa correspondencia ha permitido reconstruirla casi día a día. De su obra se puede decir otro tanto. Los italianos Giorgio Colli y Mazzino Montinari emprendieron la edición crítica de sus escritos, sin obviar pasaje o fragmento alguno, incluyendo sus anotaciones y apuntes. Pero esto no quiere decir que de Nietzsche se haya dicho todo lo que se puede decir. Su vida y su obra siguen ofreciendo enigmas y en ocasiones, quizá por concentrarse demasiado en los detalles, se pierde la visión de conjunto. Parece que cuanto más se ahonda en la personalidad y en las ideas de este filósofo, más misterios se encuentran y más incógnitas quedan por resolver.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació en Röcken, un pequeño pueblo de la antigua provincia prusiana de Sajonia, hoy Sajonia-Anhalt, el 15 de octubre de 1844. Su padre, Carl Ludwig (1813-1849), fue un pastor luterano que veneraba a su rey, Federico Guillermo IV de Prusia, y como el nacimiento de su primogénito coincidió con el cumpleaños del monarca, decidió darle el mismo nombre. Pero lo que pudo haber sido una infancia normal en una pequeña ciudad de provincias se truncó muy pronto, primero con la inesperada muerte del padre, cuando Nietzsche contaba tan solo cinco años, y después con la muerte de su hermano menor, que tuvo lugar al año siguiente.

Después de estos hechos trágicos, la familia abandonó Röcken y se mudó a la casa de su abuela materna en Naumburgo. Friedrich se crió allí

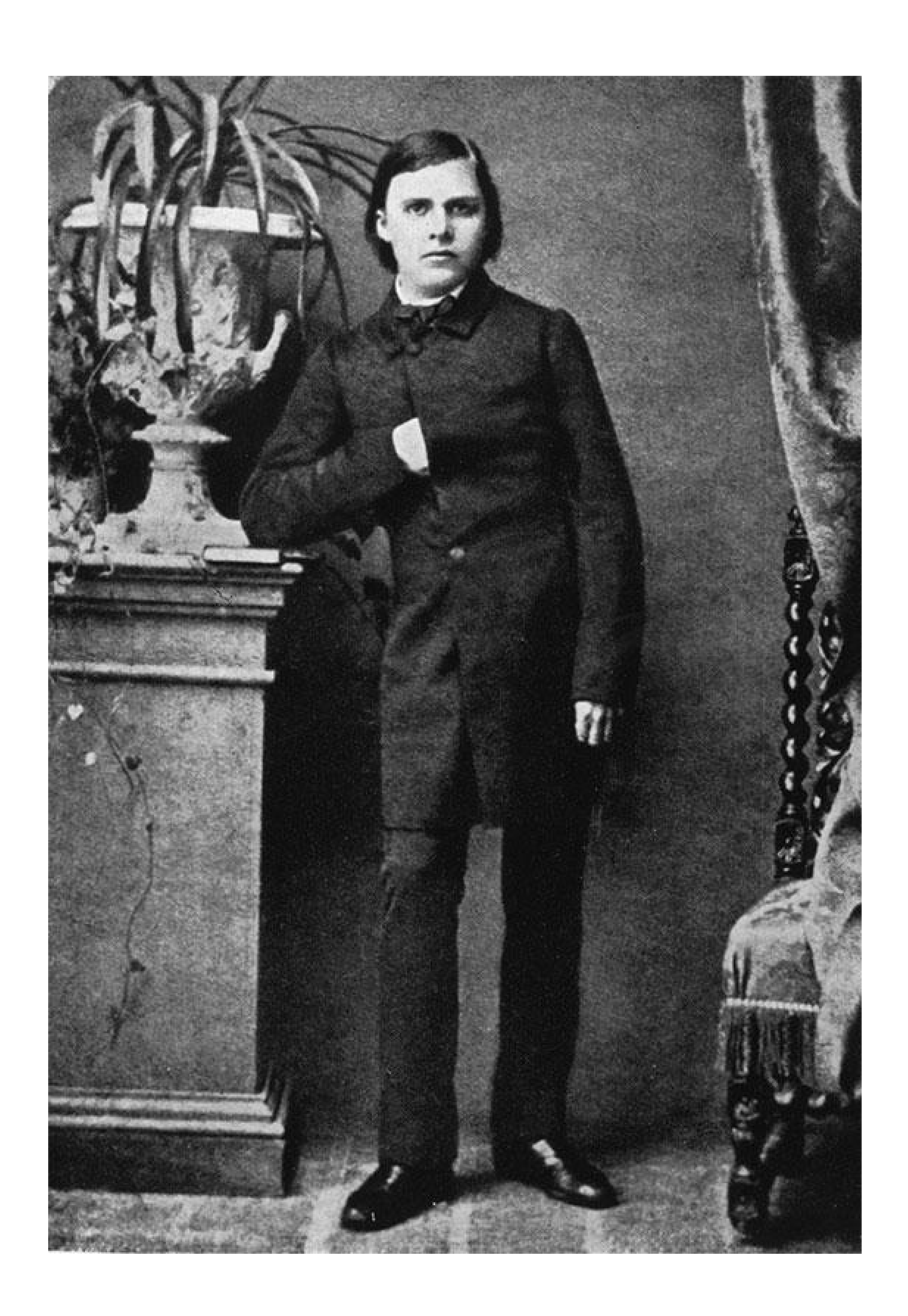
en un hogar exclusivamente femenino, con su madre, Franziska Oehler (1826-1897); su hermana, Elisabeth Nietzsche (1846-1935), su abuela y sus tías. Tras acabar los estudios primarios, logró ingresar en la prestigiosa escuela Pforta, una institución reconocida en toda Alemania por su excelente formación humanística, que hacía especial hincapié en las lenguas clásicas. Nietzsche fue un niño excesivamente serio y disciplinado para su edad, también algo pedante, al que sus compañeros llamaban por ese motivo el «pequeño pastor». De hecho, su madurez intelectual se manifestó de modo muy precoz en varios escritos, entre ellos una autobiografía, titulada *De mi vida*, redactada a los catorce años.

En Pforta, donde imperaba una disciplina prusiana y un ambiente monacal, Nietzsche se interesó por algunos de los temas que le iban a ocupar el resto de su vida: la cultura griega, la música de Wagner o el culto a la genialidad encarnada en personajes históricos como Napoleón y Goethe. De aquella época escolar se conservan algunos escritos como *Fatum e Historia*, un trabajo en el que se perciben dudas incipientes acerca de la verdad del cristianismo. En otro texto, dedicado a Napoleón III, se observa ya su tendencia a justificar las acciones de personalidades geniales por su voluntad de poder. Y en el fragmento «Sobre el cristianismo», escrito en abril de 1862, el joven ya especuló sobre un posible final de la religión y de un mundo sobrenatural.

Entre los poetas sintió una gran pasión por el alemán Hölderlin (1770-1843) y el inglés Lord Byron (1788-1824). De su compatriota le fascinaba la musicalidad de sus obras; al británico lo admiraba por haber convertido su vida en una obra de arte y llegó a calificarlo de «superhombre». En la escuela cultivó, además, su pasión por la música; Nietzsche era un buen pianista, con talento para la improvisación, y se mostró especialmente cautivado por la obra de Wagner *Tristán e Isolda*.

A los quince años Nietzsche anotó que de él se había apoderado una avidez descomunal de conocimientos y de formación universal. Su volumen de lecturas durante su etapa escolar fue, en efecto, asombroso. Destacó sobre todo en latín y en griego, con trabajos de una calidad extraordinaria, mientras que las matemáticas fueron su punto débil. El trabajo en latín con el que concluyó su período en Pforta resulta muy revelador. Lo dedicó al

poeta griego Teognis de Megara, del siglo VI a.C. Exiliado de su patria por motivos políticos, Teognis era un miembro de la alta nobleza que defendió en sus elegías una ética aristocrática, y a él se atribuye la distinción entre una moral de señores y una moral de esclavos que sería determinante en el pensamiento nietzscheano.



Nietzsche retratado en 1861, a los diecisiete años, cuando, según uno de sus escritos autobiográficos, redactado en 1863, «todas mis posibles inclinaciones se habían despertado ya, escribía poemas y dramas horripilantes y mortalmente aburridos, me martirizaba con la composición de música sinfónica y se me había metido en la cabeza la idea de adquirir un saber y un poder universales».

A CABALLO ENTRE LA FILOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA

Aunque Nietzsche ya tenía serias dudas acerca de su vocación religiosa, se matriculó en la Facultad de Teología de Bonn por iniciativa de su madre, aunque compatibilizó los estudios teológicos con los de filología clásica, en este caso por iniciativa propia. Es fácil imaginarse sus dificultades para romper con la tradición paterna y las presiones que debía de ejercer su entorno familiar, pero Nietzsche pronto dio a entender que una crisis de fe había eliminado la posibilidad de seguir la carrera eclesiástica, y lo demostró dejando de acompañar a su madre a los servicios religiosos. Tras dos semestres de estudios en Bonn, siguió a su afamado catedrático de Filología, Friedrich Ritschl (1806-1876), a Leipzig, de cuya universidad este último había recibido una oferta para ocupar una cátedra vacante. Su discípulo aprovechó la oportunidad para abandonar definitivamente los estudios de Teología.

Poco después de llegar a Leipzig en 1865 hizo un descubrimiento, decisivo para su desarrollo intelectual, que le impulsó a adentrarse en la filosofía. Encontró en una librería *El mundo como voluntad y representación*, obra de Schopenhauer (1788-1860) cuya lectura le causó una auténtica conmoción. De inmediato se identificó con el autor: «Le entendí como si lo hubiese escrito para mí».

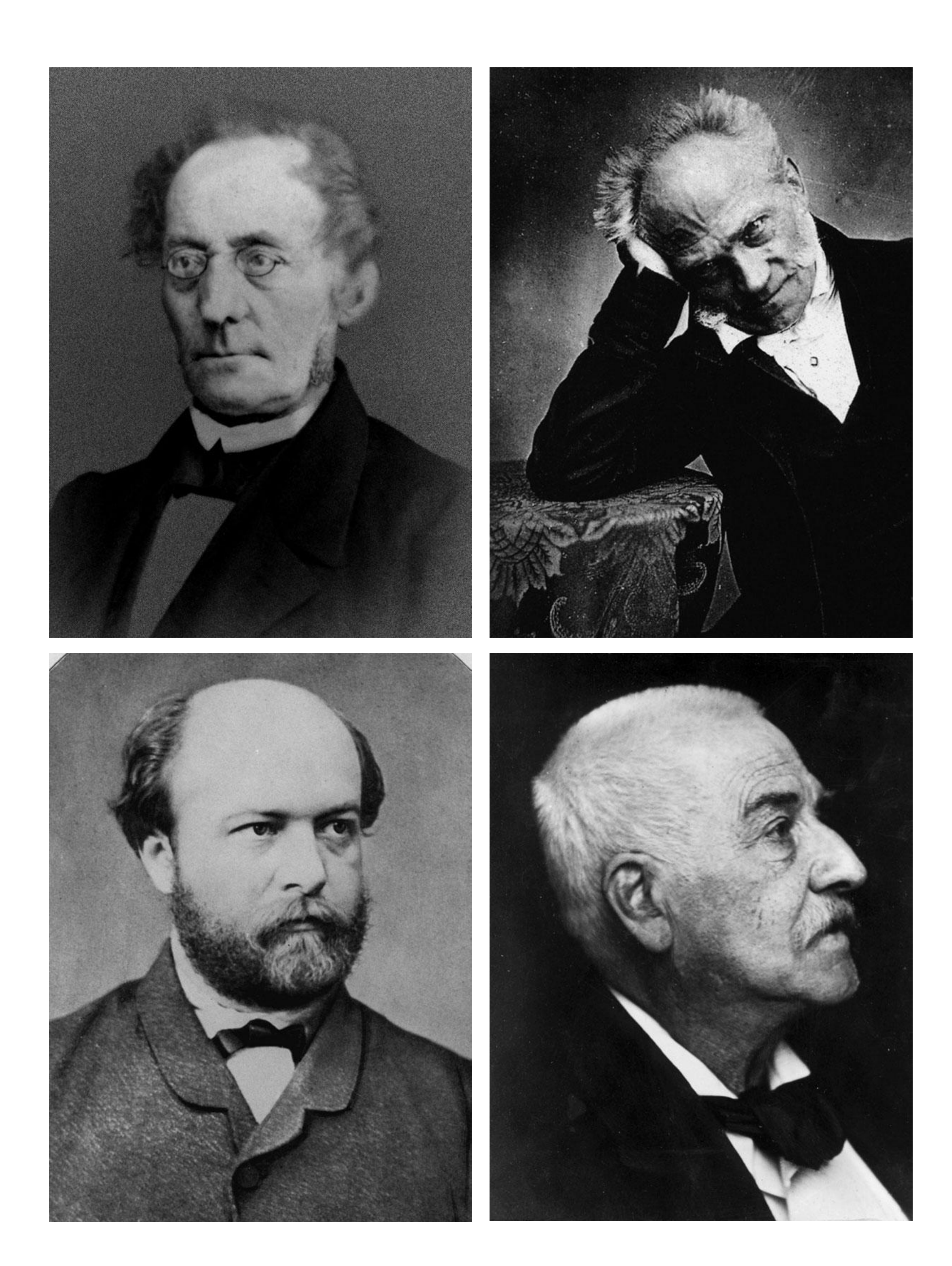
Nietzsche se enfrascó durante semanas en la lectura de las obras de ese «enérgico y sombrío genio», sumido en una suerte de éxtasis, y después no dejó de hacer propaganda en su favor siempre que se le presentaba la ocasión. Sobre todo le atrajo su actitud ante la existencia, la idea de que cuanto más consciente se vuelve el hombre de la vida, tanto más reconoce que toda la vida es sufrimiento. En el mundo no hay voluntad que logre una plena satisfacción, por lo cual el sufrimiento es inagotable y crece con la

conciencia. Solo la contemplación de las ideas en el arte proporciona a la voluntad una breve pausa de sosiego. De este conocimiento se derivan dos actitudes ante la vida: la primera de ellas culmina en una afirmación de la existencia por la cual el hombre toma la vida como es y acepta todo lo que representa y contiene; la segunda supone la negación de la voluntad, mediante la cual se supera el sufrimiento intentando apagar el impulso vital. Schopenhauer era favorable a esta última actitud.

Otros descubrimientos de este período universitario, que influirían de modo esencial en su posterior pensamiento filosófico, fueron la *Historia del materialismo*, de Friedrich Albert Lange (1828-1875), libro de consulta que le acompañó el resto de su vida y que rellenó en gran parte sus lagunas en la historia de la filosofía. Llegó a decir: «Kant, Schopenhauer y este libro de Lange: no necesito más». Fue a través de él que conoció a Max Stirner (1806-1856), el autor de uno de los libros más radicales de la filosofía, *El único y su propiedad*, que dejó profunda huella en su obra, aunque nunca lo reconociera expresamente.

Entre 1867 y 1868 Nietzsche cumplió su servicio militar en el ejército prusiano, incorporándose a la sección de caballería de un regimiento de artillería, destacado en Naumburgo. Un accidente cuando montaba a caballo le causó una lesión grave en el esternón, por la cual tuvo que someterse a cinco meses de tratamiento médico intensivo y se vio obligado a recibir morfina para aliviar los terribles dolores.

De regreso a Leipzig, se produjo un encuentro que sería providencial: durante una visita a la casa del orientalista Hermann Brockhaus (1806-1877), conoció al «maestro», a Richard Wagner (1813-1883), con quien conversó sobre Schopenhauer. Este encuentro estimuló su curiosidad y le hizo emprender la lectura de las obras del genial músico.



El catedrático de Filología Friedrich Ritschl —arriba a la izquierda— fue uno de los personajes más relevantes en el período de formación de Nietzsche, ya que supo espolear su interés por los estudios clásicos e influyó para que el filósofo se trasladara a Leipzig, donde realizó el descubrimiento de la obra de Schopenhauer —arriba a la derecha—, el autor que más le influyó, y de Friedrich Albert Lange —abajo a la izquierda—. La influencia de Ritschl fue fundamental, asimismo, para que Nietzsche obtuviera la cátedra de Lengua y Literatura griegas de la Universidad de Basilea, donde conoció al historiador Jacob Burckhardt —abajo a la derecha.

En la universidad, mientras tanto, Nietzsche atravesaba un mar de dudas. No veía claro su futuro académico y barajaba varios temas para su tesis doctoral sin decidirse por ninguno, hasta que resolvió abandonar la filología clásica y estudiar ciencias naturales, a ser posible en París. No sabía que su catedrático y mentor, Ritschl, estaba negociando en secreto que pudiera recibir una cátedra de lengua y literatura griegas en la Universidad de Basilea, un pequeño centro que solía servir de trampolín a los jóvenes docentes. Para el futuro filósofo era un honor casi inmerecido, sobre todo porque ni siquiera contaba con una tesis doctoral, de modo que la Facultad de Filología de Leipzig se tuvo que apresurar a otorgarle el título de doctor, reconociéndole como tesis los trabajos publicados hasta ese momento. Tras renunciar al derecho de ciudadanía prusiano para evitar ser llamado a filas en caso de guerra, Nietzsche se dirigió a su nueva ciudad de residencia, convertido en un apátrida, situación que mantuvo el resto de su vida. En su lección inaugural, dada el 28 de mayo de 1869, disertó sobre Homero y la filología clásica.

Uno de los grandes alicientes con que contó en Basilea fue poder viajar a la localidad de Tribschen, donde residía Richard Wagner en compañía de Cosima von Bülow (1837-1930), entonces aún amante. La polémica pareja, con veinticuatro años de diferencia en edad y ella aún casada con el director de orquesta Hans von Bülow (1830-1894), acababa de traer al mundo a su hijo Siegfried (1869-1930). Nietzsche había entrado en el reducido círculo de amistades íntimas de la familia, hasta el punto de pasar las Navidades con ella y disponer de un estudio propio en la villa. Su admiración por el compositor no conocía límites y lo consideraba el mayor genio de la época, un hombre inconmensurable.

Otra amistad que le proporcionó Basilea fue la del historiador Jacob Burckhardt (1818-1897), el autor de la célebre *La cultura del Renacimiento en Italia*. En la universidad suiza enseñaba asimismo el filósofo Gustav Teichmüller (1832-1888), de quien Nietzsche adoptó el concepto de «perspectivismo», la posibilidad de considerar el mundo, o lo existente en él, desde diferentes puntos de vista, sin que ninguno de ellos sea fal so; en realidad, cada perspectiva ofrece una imagen única e indispensable de su objeto.

Los primeros años de Nietzsche como catedrático se caracterizaron por sentimientos encontrados. Por un lado, la confianza adquirida con la familia Wagner lo llenaba de orgullo y le servía de estímulo intelectual; por otro, comenzó a tener dudas acerca de su vocación filológica y de su futuro profesional, viéndose bajo la presión de tener que justificar con algún libro importante haber recibido una cátedra siendo tan joven. Wagner, intuyendo en él un intelecto excepcional, se afanó en que el joven catedrático se pusiera al servicio de su causa: una regeneración de la cultura alemana inspirada en su obra musical y teórica, y le animó a investigar y a escribir. En 1870, sin embargo, se produjo una breve interrupción en la vida académica de Nietzsche a causa del estallido de la guerra franco-prusiana. El joven quiso participar en el conflicto, pero las autoridades suizas solo se lo permitieron como sanitario. Tras realizar un curso de formación, fue destinado al campo de batalla, donde atendió a heridos y agonizantes. Apenas trascurrida una semana, enfermó gravemente de disentería, lo que dio por terminada su fugaz aventura bélica.

De regreso a Basilea, sus dudas acerca de la filología se recrudecieron. Convencido por fin de que en realidad su vocación era la filosofía y que había equivocado sus pasos, optó a la cátedra de Filosofía que dejaba vacante Teichmüller, una resolución que parece tanto más desesperada cuanto que no disponía en su currículo de ninguna base académica que pudiera sustentar semejante solicitud.

Abrumado por sus clases y por la presión que sentía, sufrió una crisis nerviosa. Se le concedió un permiso de seis semanas para recuperarse, durante el cual terminó de fraguar la que iba a ser su primera obra importante, *El nacimiento de la tragedia del espíritu de la música*, un

trabajo al que dio un sesgo filosófico con el que pudiera justificar futuras opciones a una cátedra de Filosofía, ya que su solicitud en Basilea había sido denegada.

LA TRAGEDIA GRIEGA

El nacimiento de la tragedia cuenta con una serie de precedentes que fueron contribuyendo a darle forma y contenido. Es el resultado de varios años de investigación que el pensador plasmó en fragmentos, lecciones, conferencias y textos dispersos que no habían llegado a consolidarse en una obra propiamente dicha. En los cuadernos de Nietzsche se encuentran los diversos títulos que su autor iba imaginando para el libro, como «Sócrates y el instinto», «Tragedia y librepensadores», «Serenidad griega», «El hombre trágico», «Ciencia y arte» o «Metafísica del arte», que más o menos describen la orientación que quería darle a su escrito.

Nietzsche ya barruntaba que la acogida en círculos académicos iba a ser polémica, e incluso hostil, así que puso en antecedentes a varios de sus amigos. En una carta dirigida a un editor, describía el libro diciendo que quería explicar la tragedia griega desde una perspectiva enteramente nueva, renunciando a las aproximaciones filológicas y fijándose solo en el problema estético. Pero que la verdadera tarea consistía en arrojar luz sobre Richard Wagner, «el enigma extraordinario de su tiempo», relacionándolo con la tragedia griega. Como sus intentos de publicar el texto en varias editoriales fracasaron, al final aceptó una oferta de mediación del propio Wagner. De este modo, la obra apareció en 1872, en la editorial E. W. Fritzsch, de Leipzig, que publicaba las obras del compositor.

Ahora bien, ¿por qué la tragedia griega? Para comenzar, hay que destacar el papel que desempeñaba la cultura griega en la Alemania decimonónica, donde se leía a Homero y a Hesíodo en las escuelas y se creía firmemente en la existencia de una afinidad misteriosa entre la lengua griega y la alemana. Imperaba la convicción de que ambas eran idóneas para expresar conceptos abstractos dada su flexibilidad y variedad de matices; y se destacaba con orgullo que eran las dos lenguas filosóficas por antonomasia.

Desde la época clásica, la literatura alemana había «soñado en griego»: escritores y poetas como Goethe, Schiller, Hölderlin o los Humboldt se habían inspirado en la cultura griega; de la sociedad alemana del momento podía decirse que se había apoderado una «grecomanía», la cual se reflejaba en expediciones arqueológicas o en obras divulgativas de historia, literatura, arte y política. A ello debe añadirse que en algunos sectores, preocupados por la expansión de valores puramente materiales, se impuso una conciencia de crisis, de pérdida de valores y de fuerza creativa. Se tenía la sensación de que los griegos habían vivido una vida «auténtica», mientras que la del hombre moderno era, en comparación, una vida artificial y prosaica.

Wagner, que había participado en las revoluciones políticas de 1848, quiso salir al paso de ese sentimiento de crisis con una revolución estética: la «obra de arte total», cuyos fundamentos desarrolló en libros como *La obra de arte del futuro* y *Ópera y drama.* En estas obras, que resultan esenciales para comprender la participación inicial de Nietzsche en el proyecto wagneriano, el compositor expresó su intención de restablecer la armonía originaria entre naturaleza y espíritu que había quedado perturbada por la mentalidad materialista moderna. Su obra «total», que hablaba a todos los sentidos, emprendería la renovación espiritual profunda del pueblo, algo que no podía conseguir el arte moderno, porque era una «planta de invernadero» alejada de la vida. Wagner se inspiraba en la tragedia griega, que era en su opinión la más admirable tradición en la historia de la cultura occidental por el modo prodigioso con que armonizaba el canto, el texto, la música y la acción.

HERMANDAD DE ESPÍRITUS AFINES

El joven Nietzsche creía que era posible salvar la civilización europea con una revolución que sometiera a la burguesía y las masas a una nueva élite. Cuando conoció a Wagner, este trabajaba en *El anillo del nibelungo*, una tetralogía que hablaba de la muerte de un mundo dominado por los dioses y el comienzo del mundo de los hombres. La obra de arte total era el ariete con el que el compositor había roto con las expresiones tradicionales y había

desarrollado un lenguaje propio. Wagner creía que el renacimiento de la cultura alemana traería el resurgir de Occidente. Del mismo modo, Nietzsche pretendía refundar la filosofía a partir de una ruptura con la moral, la religión y la ciencia en un proyecto que culminó en *Así habló Zaratustra*, donde describía la muerte del hombre occidental ante los ojos del hombre renacido, el superhombre. A pesar de su alejamiento respecto a Wagner, los paralelismos de su obra con el ciclo de los nibelungos resultan sorprendentes. Se cree que el filósofo esperaba que su libro se convirtiera en objeto de representaciones rituales en un lugar sagrado al estilo del Bayreuth. En la imagen, Wagner (de pie) junto a su esposa Cosima, su suegro Franz Liszt y el editor Hans von Wolzogen, en su casa de Bayreuth, en un lienzo realizado en 1882 por Wilhelm Beckmann.



En parte servicio divino, en parte fiesta política, la tragedia, según Aristóteles, producía una catarsis o purificación individual y colectiva que allanaba las diferencias de clase y así contribuía a reforzar la comunidad. La obra de arte total wagneriana, afirmó Nietzsche, conseguía crear algo

parecido, liberando al ser humano, tal y como ocurría en la tragedia griega, de una realidad cotidiana superficial y alienante.

Sin embargo, la tragedia griega fue producto asimismo de un tipo humano peculiar, el «hombre trágico», dotado de un sentimiento trágico de la vida. En la tragedia griega no existía el amparo de una justicia última que, como ocurre en la religión, compensara al hombre por su sufrimiento. Por el contrario, las desgracias se suceden aunque no las merezcamos. A pesar de ello, el griego afrontaba la vida con una mezcla de serenidad y jovialidad encomiables, en la que, no obstante, anidaba un profundo pesimismo. El hombre griego era consciente de lo terrible de la existencia, y aun así superaba la angustia y la parálisis que pueden generar esos sentimientos. Era un hombre completo, el contrapunto al hombre moderno, que estaba desorientado y era insustancial y frívolo.

La dualidad apolíneo-dionisíaca

La tragedia mostraba con incomparable genio este carácter ambivalente del hombre trágico, capaz de vivir en plenitud y aceptar el sufrimiento a la vez. De esta interpretación dedujo Nietzsche su teoría acerca del origen de la tragedia griega, según la cual esta habría nacido de la oposición de dos principios o elementos: el elemento apolíneo y el dionisíaco. En el mismo inicio de *El nacimiento de la tragedia* se lee:

> Mucho habremos ganado para la ciencia estética si llegamos, no solo a una comprensión lógica, sino a la seguridad inmediata de la intuición de que el desarrollo del arte está vinculado a la duplicidad de lo apolíneo y de lo dionisíaco: de manera análoga a como la generación depende de la dualidad de los sexos, involucrados en una lucha continua y solo con reconciliaciones periódicas.

La dualidad apolíneo-dionisíaca consta de dos dimensiones o fuerzas distintas, pero complementarias y mutuamente dependientes, que sirve para comprender la doble estructura del arte griego. Por una parte, tenemos la dimensión apolínea, que se halla simbolizada por el sueño o la visión poética; y, por otra, la dimensión dionisíaca, que está simbolizada por la embriaguez y el éxtasis. La síntesis de ambas produce la tragedia griega: la unión del elemento dramático con la música y el coro satírico.

Apolo, el hijo preferido de Zeus, se muestra como el protector de las artes y el patrón de las musas, por lo cual le veneran todos los artistas. Él es quien establece un orden, una medida y una armonía para las artes y para la vida. Es artista y arquitecto, el fundador legendario de la ciudad-estado y de su constitución política. Designa los límites que definen la belleza y protege la libertad sometida a la ley, a la voluntad de Zeus. Dioniso, en cambio, cuestiona el orden en la vida humana; sus fiestas liberan al hombre mediante la embriaguez y, de esta manera, le hacen olvidar la muerte. Dioniso es fecundidad, voluntad perpetua de procreación; es azar y contingencia.

Al limitarse mutuamente, la coexistencia de los dos principios, el apolíneo y el dionisíaco, genera una poderosa energía creativa, la energía que hizo posible el esplendor de la cultura griega. Por el contrario, la preponderancia absoluta de uno de ellos provoca un efecto sumamente perjudicial. Por ejemplo, la hipertrofia del elemento apolíneo desemboca en el cientificismo y el materialismo, los cuales conllevan, según Nietzsche, la degeneración cultural. Por su parte, el imperio exclusivo del reino dionisíaco causa depravación y barbarie, como ocurría en los cultos asiáticos, cuya única motivación se encontraba en la experiencia orgiástica.

Nietzsche achacó sin tapujos la muerte de la tragedia a Sócrates y Eurípides, a los que consideraba los destructores de la visión trágica de la vida. A Sócrates, por quien Nietzsche sintió una extraña mezcla de admiración y desprecio, lo acusó de querer imponer un racionalismo estéril, de encarnar al «hombre teórico», de ser el prototipo del decadente. La filosofía de Sócrates aspiraba a un saber basado en la verdad que no se conformaba con conocer el ser, sino que además pretendía corregirlo. Quería que el conocimiento llegara a explicar el mundo y, como consecuencia, que eliminara la angustia y el sufrimiento humanos, con lo cual, según Nietzsche, ya no sería necesaria una visión trágica que permitiese soportar esos sentimientos y canalizarlos en una acción creativa. Su apología de la razón y su criterio de una justicia abstracta, basada en las nociones del bien y del mal, acabó con el mito, el fundamento de la gran cultura griega.

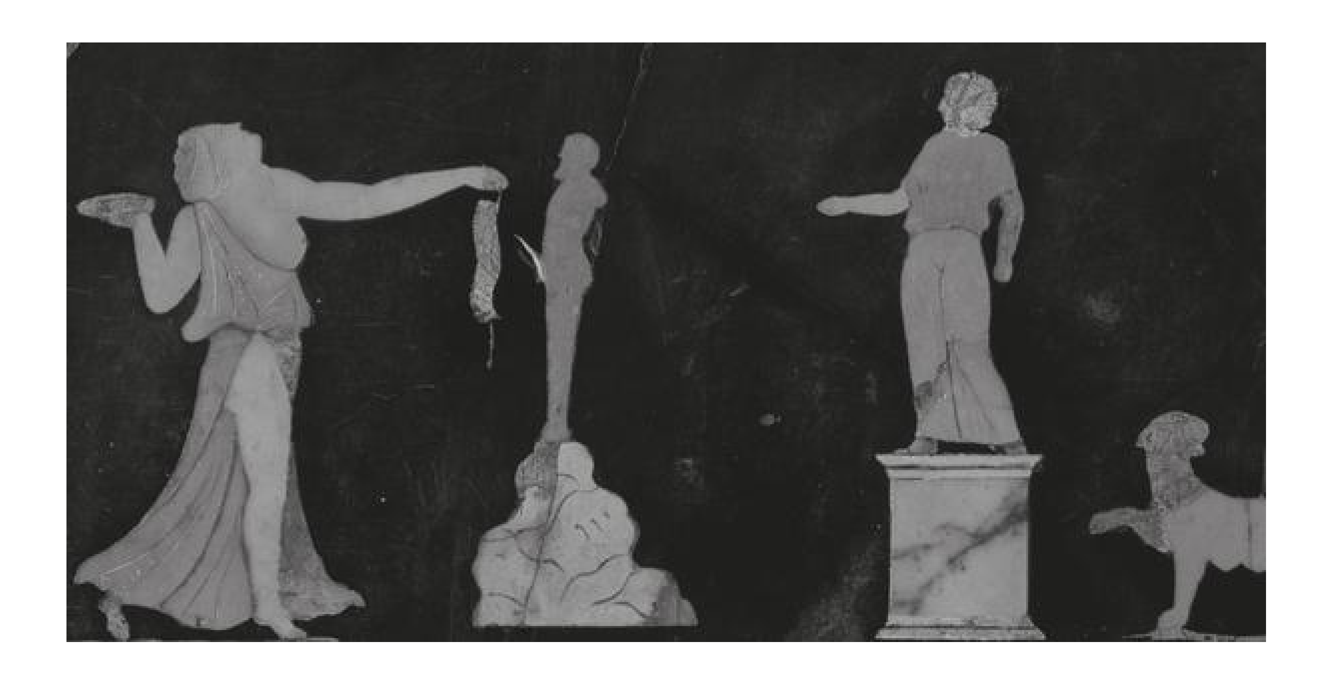
Eurípides, al que Nietzsche convirtió en discípulo de Sócrates sin aportar prueba alguna, destruyó la tragedia desde dentro con sus argumentos vulgares y groseros, con la caricatura de la ética aristocrática y de los valores homéricos. No contento con esto, llevó a escena a la masa con sus instintos plebeyos. A ambos los acusó el filósofo alemán de fomentar valores igualitarios y utilitaristas, de poner las bases de una existencia hedonista, preocupada primordialmente por el bienestar y la felicidad. Con Sócrates y Eurípides comienza el triunfo del gusto de la masa. Para Nietzsche, el Estado democrático moderno con su orientación a la libertad, a los derechos humanos, a la protección de los débiles, es un heredero funesto del socratismo que impide el surgimiento de grandes personalidades. El filósofo no duda en defender la sociedad esclavista griega, por tener el valor de no hacer ninguna concesión al «animal de rebaño democrático». La sociedad antigua era lo suficientemente honesta como para no ocultar el fundamento terrible de su cultura superior: que necesitaba la esclavitud.

El arte como salvación

El nacimiento de la tragedia albergaba también otros propósitos, equiparables en importancia al análisis del género trágico. Uno de ellos era responder a la pregunta, directamente heredada de Schopenhauer, de cómo es posible soportar la crueldad e indiferencia de este mundo sin desesperar de la vida, de cómo se puede justificar la existencia en un mundo de sufrimiento que carece de un sentido último. Nietzsche llega a la conclusión de que el mundo y la existencia no pueden justificarse moralmente. Cualquier persona que tenga un mínimo de sensibilidad, y vea el mundo en su espantosa realidad, no podrá sino desesperar de la vida. Ante esta constatación, Schopenhauer, tal y como ya se ha apuntado, había escogido la «negación budista», dar la espalda al mundo y a la voluntad del individuo con el fin de insensibilizarse.

DIONISO DESENCADENADO

Dioniso era un dios originario de Tracia. Los tracios eran mucho menos civilizados que los griegos y, como todo pueblo de agricultores, rendían culto a la fertilidad y al dios que la favorecía. Cuando se extendió la fabricación de bebidas alcohólicas, la embriaguez se consideró divina y se adjudicó también al dios de la fertilidad. No se sabe en qué fecha llegó a Grecia el culto a Dioniso, aunque parece que fue considerado con hostilidad por los ortodoxos, ya que contenía muchos elementos bárbaros, como el despedazamiento de animales, cuya carne cruda comían los participantes. Sin embargo, el culto echó raíces: los griegos se habían civilizado muy rápidamente y manifestaban un amor a lo primitivo y el ansia de un modo de vivir más instintivo y apasionado del que sancionaba la moral corriente. Dioniso se convirtió en uno de los dioses más importantes del Panteón, especialmente en el período helenístico (323 a.C.-30 a.C.), y fue asimilado también por la cultura romana, hecho del que es testimonio el mosaico de la imagen, hallado en Pompeya y decorado con una escena de un ritual dionisíaco.



Nietzsche, en cambio, se declara partidario de una justificación estética de la existencia: solo como fenómeno estético quedan la existencia y el mundo eternamente justificados; es el arte el que nos consuela y nos salva de lo absurdo de la existencia. Al hombre griego le salvó el arte y, por medio del arte, se salvó para él la vida.

Debido a que la esencia de la cultura occidental también se encuentra en la tragedia, se puede producir una purificación y regeneración de dicha cultura regresando al espíritu trágico. En 1869 Nietzsche llegó a afirmar que «la cultura helénica tiene para nosotros el mismo valor que los santos para los católicos». Se trata de un modelo orientativo que revela las posibilidades de la propia cultura y permite orientarse en la existencia; en cierta medida, significa someterse a los dioses, como pueden serlo Apolo y Dioniso, entendidos como fuerzas o poderes de los que en realidad ninguna persona puede escapar.

Esta primera obra de Nietzsche debía mucho, si no demasiado, a Wagner y a Schopenhauer. En ella el autor siempre se esfuerza por trasvasar sus ideas al mundo griego en una visión idealizada y circunscrita además al período heroico. Pero es su estilo, su *pathos* o «aliento trágico», su

temeridad, su afán por provocar, lo que distanció la obra de los textos académicos de su época y le mereció acusaciones de escaso rigor científico.

Algunos autores han calificado este texto de místico, y otros, de romántico. Su propósito de anunciar un nuevo «evangelio del arte», por más que intentara revestirse de un interés científico, se acercaba al panfleto o a la visión poética. El mismo filósofo, con el paso del tiempo, reconoció que se había producido una discrepancia entre el método y el mensaje, y que tendría que haber hablado como un poeta y no como un filólogo.

Pero Nietzsche no solo se había preocupado de infringir todas las convenciones metodológicas, sino que además parecía haber empleado la filología para fines bastardos. A su catedrático y mentor, Ritschl, esta obra le causó una profunda decepción. Como, tras enviarle un ejemplar, Nietzsche no recibió ninguna respuesta, le escribió mostrándole su asombro por su silencio. Ritschl caracterizó el libro en su diario como una «ingeniosa disipación» y, refiriéndose a la carta de su antiguo alumno, escribió: «Divertida carta de Nietzsche: megalomanía».

La controversia con Wilamowitz

La obra había visto la luz en enero y, ante el silencio de la crítica, un amigo de Nietzsche, también filólogo, Erwin Roh-de (1845-1898), publicó una reseña positiva para intentar abrir el debate, elogiando el valor de su amigo y su intención de subvertir viejos valores. Por su parte, Wagner, que había puesto grandes esperanzas en Nietzsche, comenzó a preocuparse por la escasa proyección del libro y por la acogida adversa, recelando de que su fama pudiera verse afectada por contagio.

Fue poco después cuando estalló la bomba Wilamowitz, una crítica demoledora, publicada por un antiguo alumno de Pforta. Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931) era entonces un joven y ambicioso doctor de veinticuatro años que, con el tiempo, se convirtió en uno de los mayores helenistas alemanes. Su escrito, que atacaba todas y cada una de las imprecisiones del autor y le recriminaba deshonestidad científica, caló hondo en Nietzsche, quien atribuyó el ataque a la envidia y a una conspiración. Wagner, ahora seriamente alarmado por el peligro que pudiera

correr su prestigio, se creyó obligado a intervenir y publicó una respuesta en defensa de Nietzsche, en forma de una carta abierta dirigida al autor en la que se podían leer fragmentos como el que sigue:

TODO ES VIDA

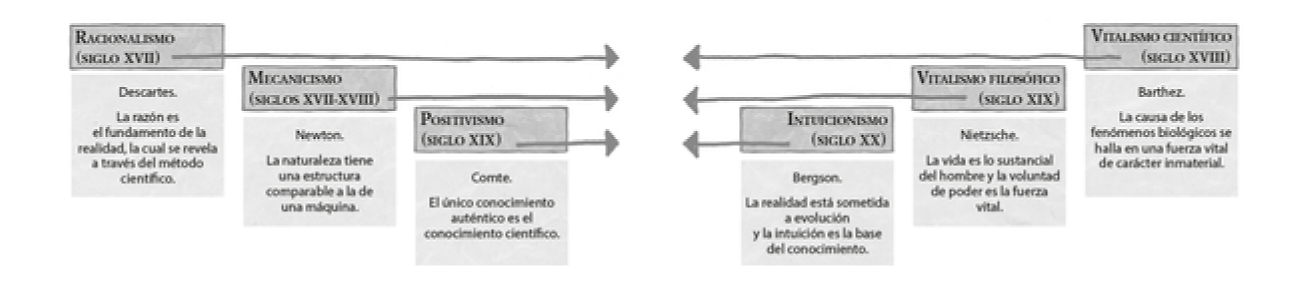
El vitalismo no fue una escuela filosófica homogénea y sistematizada, sino una forma de pensamiento común a diferentes filosofías. Vitalista es toda teoría filosófica para la que la vida es la categoría fundamental, básica e insustituible. Este pensamiento se manifestó en Europa a finales del siglo XVIII como reacción al racionalismo de René Descartes (1596-1650). Para el filósofo francés, la razón podía descubrir ciertas verdades universales de las que era posible deducir el resto del saber humano gracias al uso de un método lógico y racional. Este método deductivo extrapolaba los conocimientos matemáticos y geométricos a la esfera de la vida y la experiencia sensible. El máximo exponente de esta visión racionalista del universo sería Isaac Newton (1642-1727), cuyas leyes interpretaban el universo como una máquina perfecta. El problema de esta aproximación era que asimilaba el mundo matemático al mundo orgánico y producía una desvitalización de la naturaleza.

La fuerza vital

El vitalismo de carácter científico postulaba la existencia necesaria de una fuerza inmaterial específica, distinta de la energía estudiada por la física o la química, que causara y organizara lo orgánico: la fuerza vital. La biología usó esta noción para separar lo vivo de lo mecánico sin caer en explicaciones sobrenaturales. Para el vitalismo de carácter filosófico, la fuerza vital equivalía al alma o espíritu. Abandonaba el concepto tradicional de razón (abstracta o especulativa) para alejar la filosofía de las «intromisiones científicas» y subrayaba que existía una realidad diferente, no susceptible de un tratamiento matemático.

La síntesis positiva

Schopenhauer, sin ser propiamente vitalista, insistió en que detrás de la razón hay algo irracional, más importante, que constituirá una voluntad única, que se esfuerza en dar explicación al mundo. Nietzsche retomaría el hilo al presentar la dualidad entre lo apolíneo y lo dionisíaco. Su martillo crítico estaría impulsado por la idea de la fuerza vital en forma de energía dionisíaca. El pensador alemán quiso hacer de la vida lo Absoluto. El vitalismo también tuvo una vertiente científica cuyo principal exponente fue el médico Paul Joseph Barthez (1734-1806), quien recurría a un principio vital para explicar los fenómenos biológicos. Por otra parte, a principios del siglo XX se produjo una fuerte reacción ante el positivismo del francés Auguste Comte (1798-1857), la última manifestación racionalista, que ensalzaba la razón y la ciencia como únicas guías de la humanidad. Su compatriota Henri Bergson (1859-1941) daría a luz a una nueva filosofía y metafísica basada en su versión del vitalismo: el intuicionismo. De este enfrentamiento surgiría una síntesis donde la psicología se constituiría como ciencia positiva. A pesar de sus debilidades e indefiniciones, la dialéctica entre el vitalismo y el racionalismo late en muchos de los logros del pensamiento humano que llevarían al siglo XX a comprender la realidad de manera más completa.



Lo que esperamos de usted puede ser la tarea de toda una vida, y además de la vida de un hombre que necesitamos perentoriamente; usted se anuncia como ese hombre a todos los que pedimos explicaciones e instrucciones de la más noble fuente del espíritu alemán, de la gran seriedad en todas las cosas en que profundiza, acerca de cómo ha de ser la formación alemana si quiere ser de ayuda a la renacida nación en sus fines más nobles.

A pesar del apoyo de Wagner, la controversia sobre *El nacimiento de la tragedia* no tardó en alcanzar la dimensión de escándalo académico. Como manifestó el catedrático de Bonn, Hermann Usener (1834-1905), filólogo y mitógrafo especializado en religión griega antigua: «El que ha escrito algo semejante está muerto en el ámbito científico». La reputación académica de Nietzsche quedó seriamente dañada, lo que repercutió en un descenso dramático en el número de sus alumnos.

NUEVAS DISQUISICIONES

En esta época, además, el estado de salud del filósofo también se resintió. A unos problemas de la vista se sumaron dolores de cabeza y dolencias estomacales de índole nerviosa. Por añadidura, la familia Wagner, que le había servido de desahogo a sus frustraciones e inquietudes, abandonó Tribschen para establecer su residencia en Bayreuth. Sumido en un estado melancólico, Nietzsche pensó en interrumpir su carrera académica, dedicarse a promocionar la obra de Wagner e irse a vivir al sur de Francia o a Italia. Pero antes de lanzarse a esta empresa, acudió a Bayreuth para asistir a la colocación de la primera piedra del que sería el teatro de los festivales wagnerianos.

Pese a todas las dificultades —incluida una prohibición de leer por parte de su médico—, el año 1873 sería fructífero en la vertiente intelectual. El filósofo había estado trabajando en un texto con el título *La filosofía en la época trágica de los griegos*, al que añadió otro, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, que pese a su originalidad y calidad quedó inédito hasta 1896. Con este opúsculo se anuncia ya la transición de su pensamiento hacia una etapa nueva muy diferente, y en él aparece la famosa definición de verdad como «un ejército en movimiento de metáforas, metonimias y antropomorfismos».

Nietzsche se planteó averiguar de dónde procede ese impulso hacia la verdad inherente al hombre y concluyó que surge del proceso de socialización, de los convencionalismos sociales para sobrevivir. Así, quien emplea las palabras según las convenciones asumidas se considera que dice la verdad; quien no lo hace, miente. En consecuencia, lo que llamamos

«verdad» es una mera convención lingüística. Creer que el lenguaje reproduce correctamente el mundo es una ilusión que nace del olvido: las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son.

Nietzsche siguió contribuyendo al debate sobre la cultura en Alemania con sus cuatro *Consideraciones intempestivas*, la primera de ellas dedicada a David Strauss (1808-1874). Este teólogo y filósofo era autor de una célebre vida de Jesús en la que los Evangelios eran sometidos a un método crítico que los acababa despojando de cualquier dimensión propiamente religiosa; más aún, se terminaba identificando la figura de Cristo con una nebulosa «idea de la humanidad». En otro de sus escritos, *La vieja y la nueva fe*, de 1872, Strauss no solo propiciaba la destrucción del dogma cristiano, sino que encumbraba la ciencia como una nueva fe y para ello invocaba la teoría de la evolución darwinista. Nietzsche negó que la ciencia por sí misma pudiera dar una orientación a la existencia humana y reafirmó la superioridad del tipo creativo artístico frente al científico.



El festival de Bayreuth, dedicado a la representación de óperas de Richard Wagner, se celebra en esta ciudad bávara desde 1876, a cuya inauguración asistió Nietzsche. Aún hoy cada verano Bayreuth es cita imprescindible de los amantes de la música del compositor alemán, quienes acuden especialmente por la afamada representación de la tetralogía *El anillo del nibelungo*. En la imagen, la llegada de los asistentes a la edición del festival de 1892 vista por el pincel de G. Laska.

La segunda intempestiva, dedicada a la historia, atacaba una erudición histórica inútil que terminaba convirtiéndose en un lastre para la vida y la actividad de los pueblos. Las dos últimas se centraban en Schopenhauer y Wagner. Ambos reciben elogios del autor, aunque ya comienzan a asomar futuras discrepancias. Nietzsche ve el peligro al que se exponía la obra wagneriana: la afectación, la búsqueda de la emoción y de lo extático a

cualquier precio, la desmesura, las burdas estrategias de comercialización y, sobre todo, su apego al cristianismo.

Una agria disputa con Richard Wagner sobre la música de Brahms, de la que el filósofo era partidario, destapó el conflicto. Es probable que esta circunstancia influyera de algún modo en el estado de salud del pensador, que tuvo serias recaídas. Por fortuna, entre tantos sinsabores también hubo algún aspecto positivo, como la amistad entablada con el compositor romántico Heinrich Köselitz (1854-1918), conocido con el apodo de Peter Gast, que de-sempeñará un papel importante en la vida de Nietzsche. Será él quien transcriba muchas de sus obras, quien le corrija las galeradas, e incluso llegó a recibir plenos poderes para cambiar lo que considerara conveniente.

En 1876 se produjo el gran acontecimiento de la inauguración en Bayreuth de los festivales wagnerianos, a la que asistieron numerosos príncipes y el mismo káiser Guillermo I en persona. Nietzsche también estaba presente, pero se sintió decepcionado por las representaciones y asqueado por la vulgaridad de los wagnerianos. Decidió abandonar el lugar y retirarse al campo. De este modo se inició su ruptura definitiva con Wagner, cuyo trabajo le había puesto enfermo en el doble sentido, moral y fisiológico, dejándole desilusionado y sin fuerzas. Su obra será a partir de ese momento la «historia de una enfermedad y de su convalecencia».

Con una mirada retrospectiva, Nietzsche reconocería que, sopesándolo todo, no habría podido soportar su juventud sin la música wagneriana. Cuando uno quiere liberarse de una presión insoportable, opinaba, se necesita hachís. Al ver en el drama musical wagneriano un regreso del aspecto dionisíaco, Nietzsche quiso apoyar en él un movimiento de regeneración de la cultura alemana. Pero fue una ilusión. El filósofo alemán no tardó en comprender que el regreso al mito tenía que ser verdadero y no una mera categoría estética. Cuando se obtenían conocimientos que dejaban de ser compatibles con los mitos, como los proporcionados por la razón o la ciencia, se producía una quiebra imposible de subsanar. La pretensión de recuperar el mito en el seno de la cultura moderna era, por lo tanto, una gran hipocresía.

A partir de este momento, y en particular en *Humano, demasiado humano*, obra en la que empezó a trabajar ya en 1876, su pensamiento dio un giro radical. Asumió determinados rasgos del pensamiento científico y se sirvió de él para criticar las contradicciones de la moral judeocristiana.

La muerte de Dios

A mediados de la década de 1880, Nietzsche interpretó su evolución intelectual como un camino de tres fases en busca de la sabiduría. En la primera fase, se venera, obedece y aprende; es un período de ascetismo intelectual, de superación de las inclinaciones mezquinas. En la segunda, el corazón afectuoso ha de desprenderse de sus lazos y de los compromisos intelectuales adquiridos, entendidos como un lastre; es un período de independencia, de desierto y de espíritu libre. En la tercera fase, se decide si el caminante es apto para la acción positiva; es el período dominado por el instinto creador y la gran responsabilidad, cuando el hombre se tiene que otorgar a sí mismo el derecho a actuar. Pues bien, si su primera fase había correspondido a la etapa de veneración incondicional de sus dos grandes maestros, Wagner y Schopenhauer, la segunda fase, que se abre ahora, corresponde al doloroso proceso de liberación de sus vínculos anteriores.

Nietzsche envió a Wagner su escrito *Humano, demasiado humano: un libro para espíritus libres* (1878) prácticamente al mismo tiempo en que el compositor le enviaba su libreto de *Parsifal*. El filósofo consideró que este drama musical era una recaída funesta en la metafísica cristiana y confirmó su decisión de emprender un nuevo rumbo. El libro del pensador hacía público su rechazo a la opinión de que la metafísica es irrenunciable para la cultura humana. Su interés seguía recayendo en los presupuestos que pueden generar una cultura superior, pero su perspectiva experimentaba un cambio radical. Wagner se tomó la obra como una ofensa personal y la atribuyó a una perturbación mental.

Con *Humano, demasiado humano* se inicia una etapa que abarca obras como *Aurora* (1881) y *La gaya ciencia* (1882), que en su tiempo alcanzaron escasa repercusión, pero que estarían destinadas a ejercer una gran influencia en la filosofía existencialista del siglo XX. En esta época, la mala salud de Nietzsche convirtió su actividad docente en una tortura, lo que le llevó a presentar su renuncia a la cátedra de Basilea. Temía quedarse en el futuro sin ninguna fuente de ingreso, pero el consejo universitario se mostró comprensivo y generoso: le asignó una pensión durante seis años, equivalente a dos tercios de su sueldo, que se iría prorrogando sucesivamente. El pensador se convirtió en un peregrino por los balnearios alemanes e italianos. Sus familiares y amigos, convencidos de la raíz

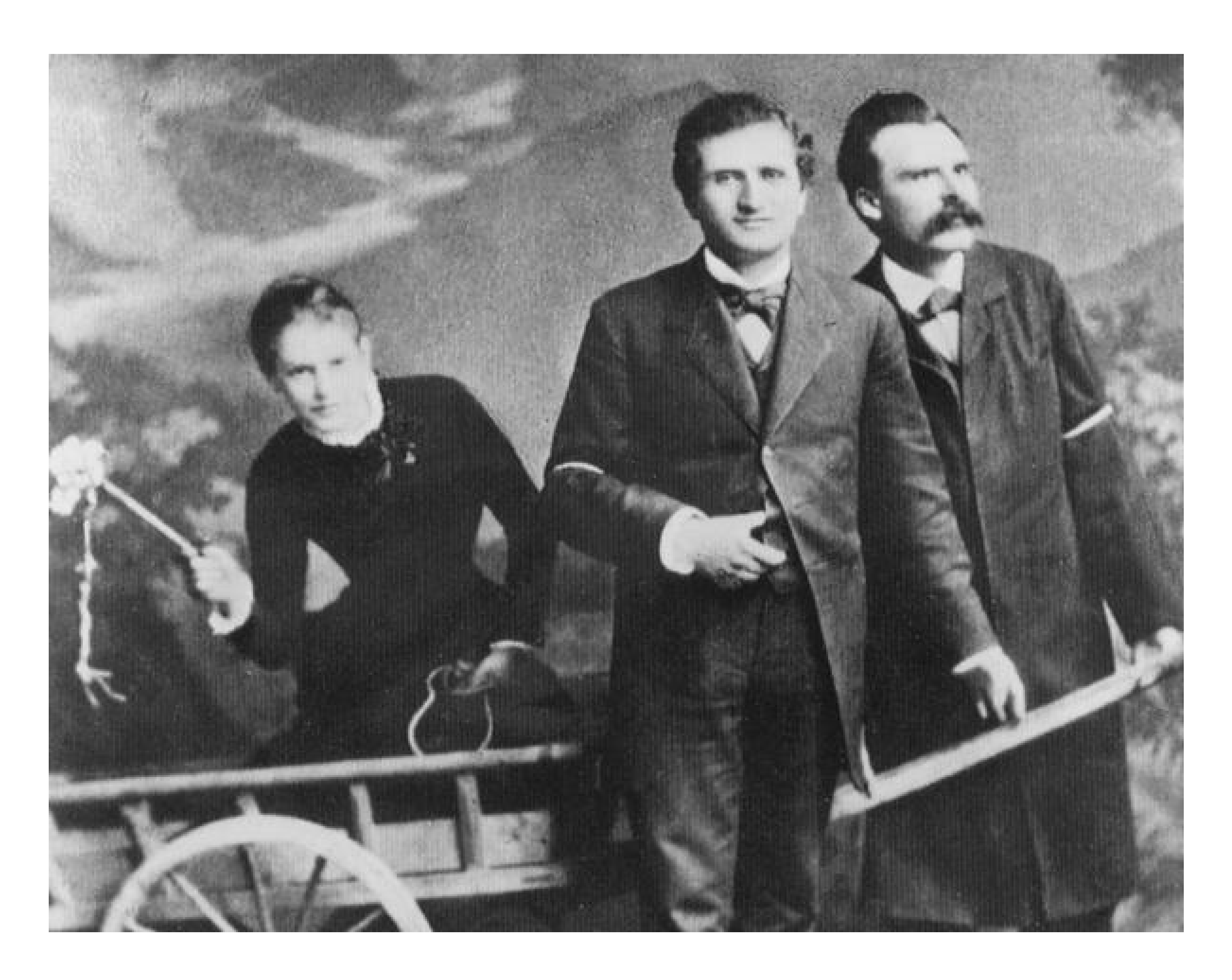
psicosomática de sus dolencias, le recomendaron que contrajera matrimonio, por lo que llegó a declararse varias veces, aunque sin fortuna.

Fue entonces cuando se produjo su encuentro con Lou Andreas-Salomé (1861-1937), una mujer dotada de gran inteligencia que era hija de un general al servicio del zar de Rusia. Con ella y con su amigo, el filósofo Paul Rée (1849-1901), pasó días felices en Roma. Los tres planearon formar una suerte de colonia intelectual y llegaron a albergar el propósito de irse a vivir a París para dedicarse al estudio. Pero tanto Nietzsche como Rée se enamoraron perdidamente de Lou y la pidieron en matrimonio. Ella los rechazó, causando a Nietzsche un fuerte abatimiento, a lo que se sumó el disgusto por las injerencias de su hermana y de su madre en su vida privada, quienes no veían con buenos ojos su relación con una joven tan emancipada. El pensador vertió más adelante esta amarga experiencia en sus escritos. Salomé terminó contrayendo matrimonio con el orientalista Carl Friedrich Andreas (1846-1930). También mantuvo una estrecha relación con el poeta Rainer Maria Rilke (1875-1926) y fue discípula de Freud (1856-1939). Lou Andreas-Salomé escribió un controvertido libro sobre el filósofo titulado *Friedrich Nietzsche en sus obras*.

Fueron tiempos llenos de incertidumbre y de tensiones emocionales, pero lo más importante es que Nietzsche se hizo consciente de que tenía que pensar por sí mismo y distanciarse de la influencia abrumadora de Wagner y Schopenhauer si realmente quería crear una obra original, genuina e independiente. Para ello concibió un método experimental, un laboratorio de ideas, mediante el cual deseaba desenmascarar todas las falsedades e ilusiones que obstruyen una percepción verdadera del mundo y del hombre, buceando en su propia conciencia para suprimir cualquier resto de atavismo metafísico. Fue un continuo jugar con los conceptos, un tantear y probar, muchas veces aplicando meramente la estrategia de invertir argumentaciones, de ahí que su obra contenga a partir de este momento numerosas contradicciones que solo se explican si se tiene en cuenta este método.

El primer hallazgo del filósofo en esta época fue el empleo de los aforismos. Es muy posible que eligiera esta forma de expresión inspirándose en los *Pensamientos* de Blaise Pascal (1623-1662), aunque

también destaca la influencia estilística de moralistas como La Rochefoucauld (1613-1680), que a su parecer era el más elegante de todos los pesimistas, el noble despreciador de los hombres. El aforismo se convirtió para Nietzsche en el instrumento consciente del moralista que se enfrenta al pensamiento sistemático del filósofo. La voluntad de sistema, dice, es una falta de honradez intelectual. Los sistemas son, a lo sumo, métodos educativos del intelecto. En cualquier caso, lo cierto es que el aforismo ha dificultado la comprensión de su obra, ya que presupone un contexto conocido por el autor, pero con frecuencia desconocido para el lector. Ahora bien, cada uno de ellos no puede ser considerado como una isla o una sentencia para la lectura aleatoria, sino que el autor los escogió cuidadosamente y los encadenó formando un entramado coherente de ideas.



Esta fotografía tomada en Lucerna en mayo de 1882 resume la peculiar relación que establecieron Salomé, Rée y Nietzsche. La leyenda dice que la puesta en escena fue idea del propio Nietzsche y que la imagen se tomó al poco de que ambos hombres hubieran sido rechazados por Salomé, que les había propuesto, en respuesta, que formaran una tríada de producción y trabajo intelectual. Las relaciones entre ellos se rompieron en el otoño siguiente, en parte a causa de las intrigas de Elisabeth Nietzsche.

En la obra del pensador se aprecia el deseo constante de alcanzar una singularidad estilística y en esa voluntad queda involucrada la persona entera del filósofo, de ahí la afirmación «el estilo es el hombre». El estilo no se reduce a una forma externa irrelevante, sino que se funde con el contenido y lo determina; el lenguaje es parte fundamental del pensamiento. Nietzsche puso todo su empeño en seducir al lector y para ello no dudó en

ejercitar con genialidad incomparable todos los recursos retóricos que tenía a su disposición.

El otro hallazgo principal de esta fase consiste en la adopción de una nueva perspectiva que el pensador no vaciló en calificar de ilustrada, el punto de vista del positivismo científico, diametralmente opuesto a su fase anterior. Entre 1872 y 1876 se constata en Nietzsche un interés creciente por los librepensadores franceses o, como se los solía llamar, *esprits forts*. Aunque hay que matizar que la perspectiva nietzscheana no encaja en modo alguno con la visión más extendida de lo que es la Ilustración y el pensamiento científico, sino que contiene más bien elementos radicalmente personales que, como se verá más adelante, terminarán por dinamitar desde dentro las pretensiones del autor.

LA NUEVA ILUSTRACIÓN

El mero hecho de incluir una dedicatoria a Voltaire (1694-1778) en su obra *Humano, demasiado humano* sugiere una proclamación de principios. En efecto, en su nueva etapa Nietzsche invocó el proyecto de la Ilustración asumiéndolo como propio, en oposición a la actitud romántica de la que había hecho gala anteriormente. En varios pasajes se manifestaba partidario de manera inequívoca de continuar la labor ilustrada, al margen de la revolución y de la contrarrevolución a las que dio lugar.

Pero ¿qué entendía Nietzsche por «actitud ilustrada»? En primer lugar, debe hablarse de «actitud» porque se trata de una disposición de ánimo y no de un método que afecte al fondo del asunto. Por «Ilustración» el filósofo parece entender dos cosas: por un lado, un estado de madurez que deja atrás la ingenuidad de un pensamiento irreflexivo o entregado a las ilusiones o las supersticiones; y, por otro, un método que permite desvelar el origen real de las leyes y los dogmas. Si Kant definió la «Ilustración» como la salida del ser humano de un estado de inmadurez en el que estaba por su propia culpa, Nietzsche se mostró convencido de que esa salida aún no se había producido.

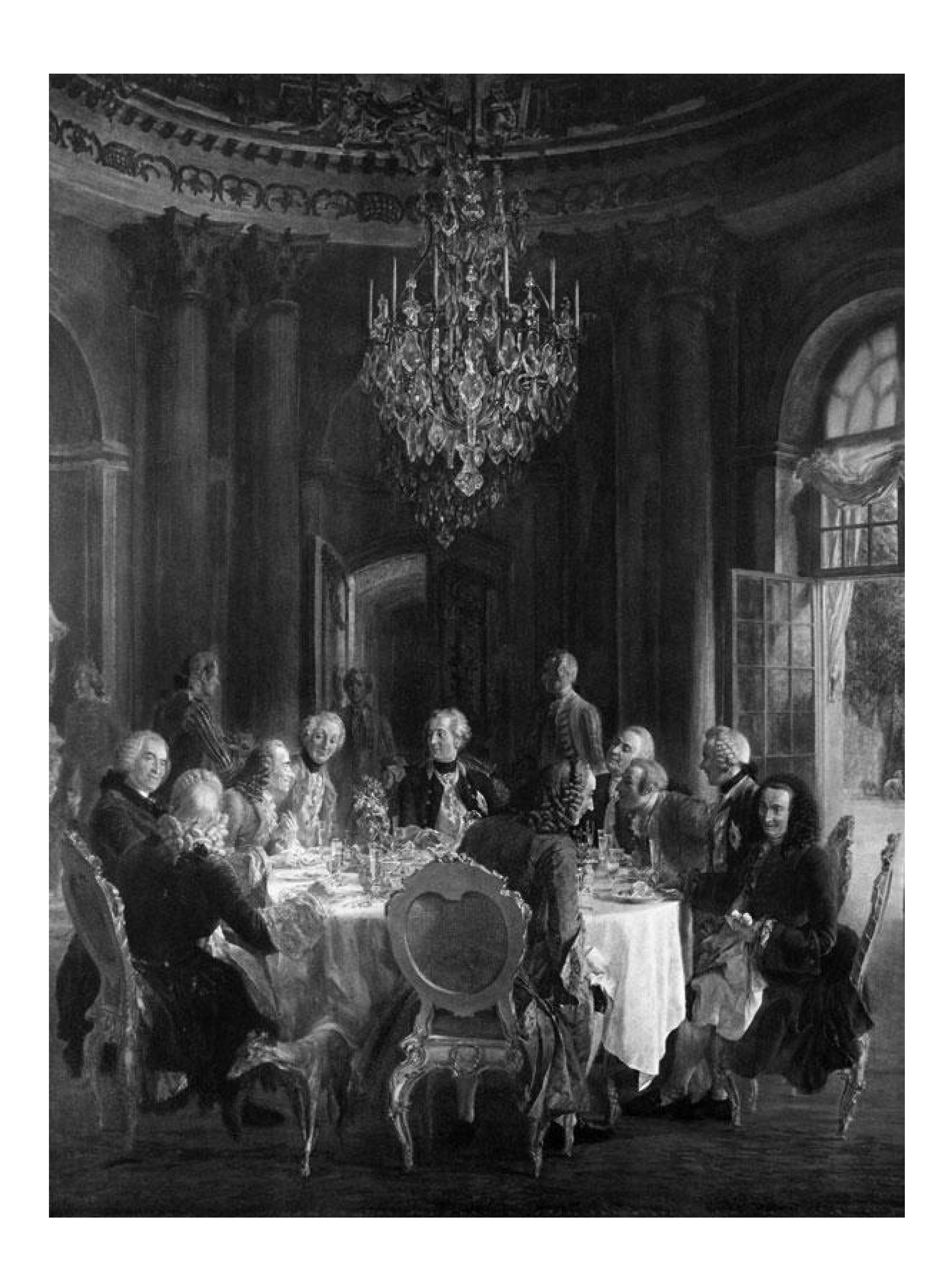
Ahora bien, conforme se amplía la lectura de Nietzsche, se acumulan pasajes que hacen dudar de la sinceridad de esa actitud y terminan por

arrojar el resultado de que el filósofo alemán compartió pocas ideas con los ilustrados, aparte de la radicalidad de algunos de ellos en la crítica de la metafísica. El autor reiteró con gusto el tópico frecuente que afirma que la religión es metafísica para el pueblo, un narcótico que lo adormece y lo mantiene en un estado de dependencia. Su identificación con Voltaire se nutría casi exclusivamente de esa veneración suya por las grandes personalidades, de modo que concibió al autor de *Cándido* (1759) como *grandseigneur* del espíritu, uno de los últimos hombres que pudieron aunar la máxima libertad de espíritu y la mentalidad antirrevolucionaria por antonomasia, sin ser inconsecuentes o cobardes.

Por el contrario, su aversión por Rousseau (1712-1778), al que llama «tarántula moral», es manifiesta. Nietzsche tacha de supersticiosa su célebre máxima «El hombre es bueno por naturaleza», así como su insistencia en culpar de todo a las instituciones de la cultura, como la sociedad, el Estado o la educación. Según el filósofo alemán, las ideas del autor del *Contrato social* (1762) sirvieron de fundamento al infausto moralismo de la Revolución francesa, a la que consideraba como esa «sangrienta charlatanería».

En toda la obra de Nietzsche no se encontrará una palabra elogiosa de la Revolución, que identificó como uno de los factores más importantes que habían propulsado el nihilismo. Para él, formaba parte de la cultura del cristianismo, y sus principios (igualdad, fraternidad y libertad) no eran más que secularizaciones de las doctrinas cristianas. No solo calificó el contrato social como una mera extravagancia, sino que en general condenó todas las teorías contractuales del Estado y de la sociedad. Su aversión al Estado democrático, burocrático y de bienestar lo llevó a calificarlo de «frío monstruo». Cuando empleaba la palabra «Estado», especificó, él se refería en tono elogioso a cualquier horda de rubios depredadores, a una raza de conquistadores y señores preparados para la guerra y con la fuerza para organizar, que ponía sus garras sin el menor escrúpulo sobre una población tal vez superior en número pero aún amorfa y errabunda. Para el filósofo, el Estado no se funda mediante un contrato, sino mediante un acto violento de barbarie.

Nietzsche acuñó, en fin, el concepto de *Gegenaufklärung*, «contrailustración». No hay duda de que su visión de la sociedad podía calificarse de todo menos de ilustrada. Estaba convencido de que en su época los hombres seguían dividiéndose en libres y esclavos, y veía con horror el principio político que aspiraba a alcanzar la máxima felicidad para el mayor número posible de personas. Incluso llegó a rescatar el prejuicio del anatema ilustrado, según el lema de que todo prejuicio fue antes un juicio. Son famosos sus aforismos «Toda palabra es un prejuicio» o «El bien y el mal son los prejuicios de Dios», mediante los cuales aspiraba a desnudar el juicio de toda pretensión absoluta a la verdad. La falsedad de un juicio, por lo demás, no suponía para él ninguna objeción contra este. De lo que se trataba era de saber hasta qué punto ese juicio favorecía la vida, conservaba la especie.



Nietzsche, en su obra *Humano, demasiado humano*, incluyó una dedicatoria a Voltaire, uno de los personajes del lienzo de Adolph von Menzel que ilustra esta página. El filósofo alemán respetaba la valentía del parisiense, quien, a pesar de su mentalidad antirrevolucionaria —era contrario a la igualdad de los hombres y partidario, por tanto, de la jerarquía social—, fue, en su tiempo, uno de los grandes defensores de la libertad ideológica. Los textos de Voltaire —en la imagen, el tercero de la izquierda— eran leídos en salones ilustrados como el de la corte de Federico II de Prusia —en el centro de la composición—, monarca que era admirador y amigo del pensador francés.

Nada es verdad

Nietzsche anticipó que la Ilustración iba a conducir necesariamente al ateísmo. Ahora bien, una vez alcanzado este fin, la misma Ilustración pierde su razón de ser, pues se fundamenta en un presupuesto heredado del cristianismo: que hay una verdad.

Las ideas de Nietzsche acerca del conocimiento científico competían en ambigüedad con las que expresó sobre la Ilustración. Su aproximación a la ciencia pretendía adoptar una perspectiva materialista, y se remontaba a su lectura de filósofos antiguos como Demócrito (siglos V-IV a.C.), para quien no existe nada salvo los átomos y el espacio vacío: todo lo demás son opiniones. El universo de Demócrito carece de sentido, por lo cual tanto los dioses como los mitos no poseen influencia alguna en la existencia real. El bien y el mal carecen de realidad cósmica; surgen en la imaginación de los hombres. Nietzsche se inclinó por esta perspectiva materialista para alejarse de cualquier contacto con la metafísica y traducir, asimismo, las experiencias trascendentales a categorías propias del mundo.

No obstante, el filósofo alemán se desviaba claramente de las corrientes de pensamiento predominantes en su tiempo cuando consideraba que el hombre científico era el desarrollo del hombre artístico. La ciencia se había desarrollado a partir del arte y, en consecuencia, compartía la misma esencia. Esto quiere decir que la ciencia se había de tornar creativa y que tenía que contribuir a forjar nuevos valores. Nietzsche pretendía establecer un nuevo concepto de ciencia, alejado del de su tiempo. Pero este intento se quedó en una crítica de la forma racionalizada y mecanizada de la ciencia que se impuso en su siglo.

Al poco se comprueba que el empleo que hace el pensador de las categorías científicas no es empírico. La naturaleza a la que alude no es la naturaleza de las ciencias naturales, sino que adopta un sentido simbólico. Su predilección por la biología y la física, significativa por ser las ciencias de moda en su época y por establecer teorías muy innovadoras, se traduce en un empleo selectivo de algunas de sus hipótesis con objeto de dar carácter empírico a sus ideas y sustrato científico a sus teorías, un método deficiente que fracasó, como veremos más adelante.

Con su particular aproximación a los presupuestos de la ciencia, Nietzsche terminó poniendo en duda el conocimiento científico en sí mismo y los principios de la lógica. Afirmaba que el hombre nunca llegaba al conocimiento real de la naturaleza, sino que más bien se la imaginaba desde una perspectiva científica. Para Nietzsche, las modernas ciencias naturales ideaban una realidad supuestamente objetiva y lo único que lograban era interpretar arbitrariamente el mundo. Como se ha mencionado antes, el pensador asumía como propio el planteamiento del perspectivismo, tomado del filósofo Gustav Teichmüller. Si la tarea consiste en ver las cosas como son, el único medio para lograrlo será poder mirarlas desde la perspectiva de cientos de ojos.

En su opinión, el conocimiento se reducía a algo tan prosaico como vincular lo extraño o desconocido a lo conocido. Los conocimientos científicos no pueden sustentarse en ninguna verdad sólida; interpretan el mundo como puede hacerlo una poesía de Hölderlin. Si no hay ningún mundo verdadero, no puede haber ninguna imagen correcta de ese mundo. Las cosmovisiones, las ideologías son errores, visiones parciales y, por lo tanto, enormemente dañinas. Pero esto no quiere decir que haya que renunciar por completo a la verdad, ya que esta es un error necesario para la vida. Aunque se desenmascara una verdad tras otra como falsa, es siempre al servicio de la verdad; lo que sucede es que la verdad no se puede fijar, sino que ha de reflejar el flujo de la vida en su plenitud. La racionalidad científica tiene su justificación cuando sirve a la vida.

Ahora bien, al igual que la religión no contiene verdad alguna, ni como dogma ni como símbolo, se ha de criticar toda aquella ciencia que se dota de un aura religiosa. La ciencia quiere la verdad, pero en ella también

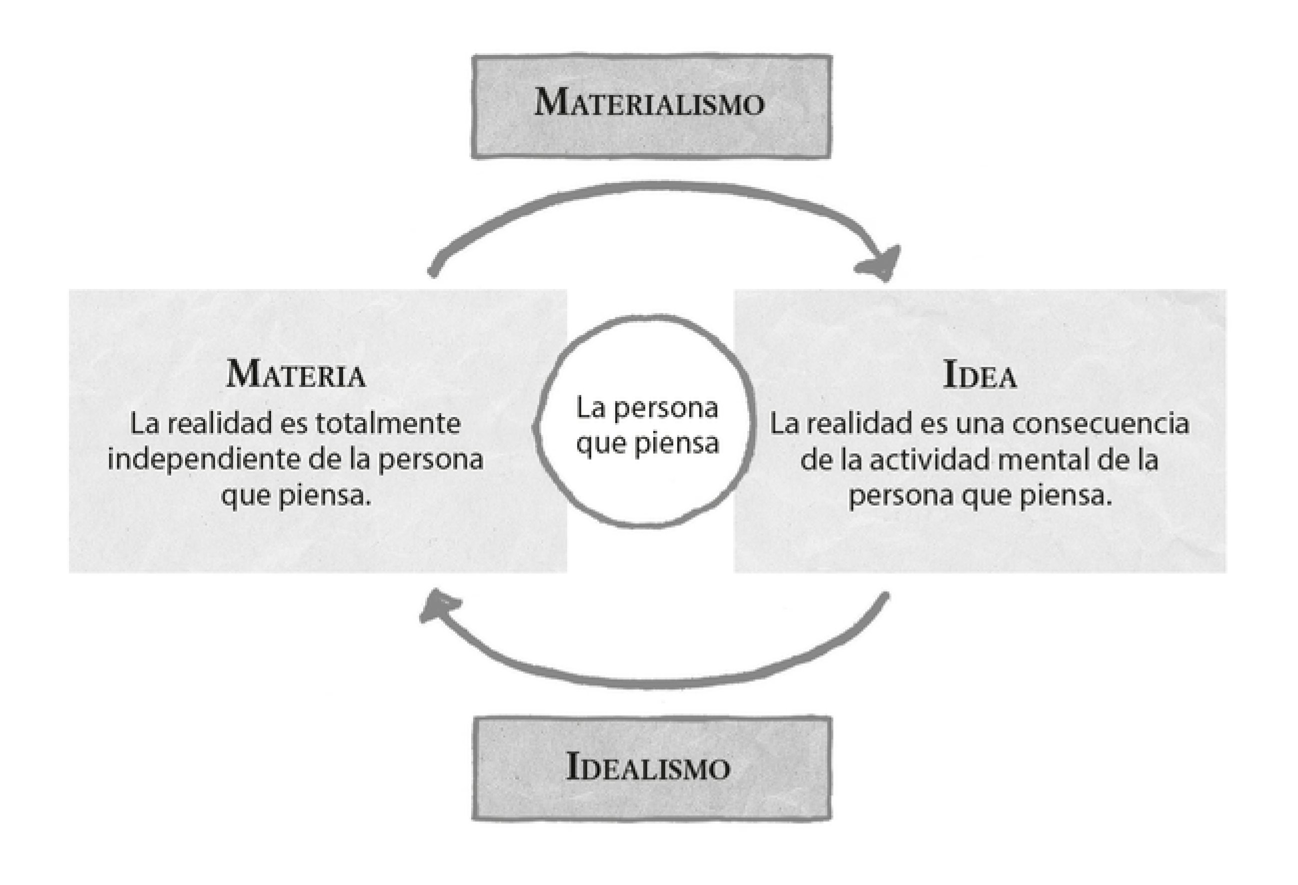
funciona la imaginación más de lo que está dispuesta a reconocer. A Nietzsche le corresponde el mérito de haber hecho hincapié en el carácter religioso o ideológico que estaba adoptando la ciencia, el cual se plasmaba en un culto ciego al progreso técnico y científico que no admitía réplica alguna.

El pensador alemán desconfiaba más de la razón que de los sentidos. La razón, opinaba, como instrumento fundamental de la ciencia, no es fiable, ya que surge de una lucha darwiniana por la supervivencia, al resultar más útil al hombre que otros modos de comportamiento. En consecuencia, debe su existencia a un desarrollo casual y, por lo tanto, no es necesaria: no proporciona ninguna información fiable acerca del hombre. Las percepciones sensoriales no son las que engañan, sino los juicios que se fundamentan en ellas. La razón falsea la realidad mediante categorías estáticas como «sustancia», «ser» o «duración», mientras que la realidad es dinámica. En tanto que los sentidos muestran el devenir, el flujo, no mienten.

SUJETO, OBJETO Y PERSPECTIVA

¿El conocimiento es una alteración del sujeto operada por el objeto o, al revés, es una creación del objeto llevada a cabo por el sujeto? En respuesta a esta cuestión se oponen dos posiciones extremas: el materialismo y el idealismo, a los que intenta superar el perspectivismo. La filosofía idealista es aquella que sostiene que la realidad exterior a la mente no se puede conocer tal y como es en sí misma, ya que es siempre nuestra mente la que construye la representación que nos hacemos de ella. Por el contrario, el materialismo es la escuela filosófica que defiende que la materia es lo primero, y que la conciencia y el pensamiento vienen después. Como el mundo es material, existe independientemente de la conciencia. Como posición intermedia entre materialismo e idealismo, el perspectivismo afirma que toda percepción e ideación tiene lugar desde una perspectiva particular. Esto implica que cada sujeto que conoce aporta respecto del objeto un punto de vista

único, indispensable y plenamente justificado. Este concepto fue creado por Leibniz (1646-1716) y desarrollado por Nietzsche.



Nietzsche se muestra partidario de un filosofar histórico que no conoce ni «hechos eternos» ni «verdades absolutas», al partir de la consideración de que el entendimiento es una capacidad que se ha originado en el proceso evolutivo humano. Aunque de la realidad solo podemos formarnos ilusiones, podemos ser conscientes de este hecho y manejar esas ilusiones de tal modo que sirvan a la vida y no la perjudiquen.

ASALTO A LA METAFÍSICA

En este período, Nietzsche se propone como objeto principal una crítica de la metafísica y un esbozo de la historia de los sentimientos morales que culminará en la idea de la muerte de Dios. El autor regresó constantemente

a estos motivos en su vida intelectual y, de hecho, estas ideas, bien estructuradas y sistematizadas, se trataron más adelante en su obra *La genealogía de la moral*, de 1887.

En esta empresa, recurrió a varios pensadores con los que mantenía un diálogo implícito. Aunque entre ellos destaca el racionalista Spinoza (1632-1677), al que consideraba su predecesor, su filósofo de referencia será Pascal, un psicólogo excepcional, en su opinión. El análisis radical de la conciencia cristiana que hizo el pensador francés era «sumamente instructivo» debido a su sinceridad y falta de compromisos. Este filósofo también le servía para marcar las distancias. «Todo yo es un enemigo y quiere ser el tirano de todos los demás», escribe Pascal, o «cuando pienso que el ser humano […] está abandonado a sí mismo, como un extraviado, en este rincón del universo […], se apodera de mí el espanto» (*Pensamientos*, 321). Nietzsche asumió como su misión elaborar una filosofía que ayudase a soportar ese espanto sin servirse de mitos ni de religiones, ni siquiera del arte.

En su siguiente obra importante de este período, la colección de aforismos que publicó en 1881 bajo el título *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Nietzsche afirmaba que el mundo es, en sí mismo, ininteligible, y que no se da una diferencia cualitativa entre el ser humano racional y el animal irracional. La cultura aún toma su fuego del incendio provocado por la fe cristiana, aquella que también era la fe de Platón, en que Dios es la verdad. La cuestión es que esta verdad se ha tornado inverosímil. Lo que hoy llamamos «mundo» es el resultado de un gran número de errores y fantasías que se van heredando de una generación a otra. La metafísica se puede designar, por tanto, como la ciencia que trata de los errores fundamentales que el ser humano ha tomado como verdades fundamentales.

Para Nietzsche esta disciplina comprendía la práctica totalidad del pensamiento occidental desde Sócrates hasta su compatriota Hegel (1770-1831), autor de la fundamental *Fenomenología del espíritu*. El pensamiento metafísico, preponderante durante tantos siglos, se había incrustado en el lenguaje, en sus peculiaridades gramaticales y sintácticas, de modo que se

había hecho prácticamente inextirpable. Para suprimir a Dios, afirmaba, habría que suprimir la gramática.

¿Para qué se necesita una metafísica? A Nietzsche no le interesaba la coherencia de la argumentación metafísica, ni hasta qué punto sus juicios podían ser correctos, o si sus conceptos designaban algo o eran vacíos. La cuestión que le obsesionaba era determinar qué función tenía para la vida. A esto respondía que su única función debería consistir en justificar la vida. Pero entonces surge otra cuestión inmediata: ¿para qué se vive? Esta pregunta no tiene respuesta, ya que la vida para Nietzsche, fiel aquí aún a la doctrina de Schopenhauer, carece de sentido.

La vida es un proceso dinámico sin meta alguna, es pura vitalidad y ejercicio de fuerzas. Con todo, el filósofo sostiene que es evidente que la vida humana necesita de un sentido. Esta necesidad es una condición definidora del hombre, una constante antropológica fundamental que se encuentra en relación con la posibilidad de la supervivencia del hombre, ya sea como individuo o como especie. Como el hombre necesita un sentido para sobrevivir, pero la vida en sí misma carece de él, son los hombres los que fingen un sentido en tanto que se fabrican normas y valores. Estos les permiten interpretar su existencia individual y colectiva como una vida conducida según metas y propósitos, y así pueden llevar una vida predecible y con significado.

Según Nietzsche, la metafísica y sus conceptos centrales (sustancia, causalidad, ser, sujeto) no son otra cosa que codificaciones de todos los valores de los que el hombre cree depender para poder disponer de una realidad estable. Ahora bien, la metafísica cristiana impide que el hombre se enfrente a la verdad de que la vida en sí carece de sentido, por lo tanto miente al hombre.

La religión, el arte y la moral forman parte del pensamiento metafísico y, en consecuencia, se han de considerar imaginaciones que no afectan en absoluto a la esencia del mundo. En este solo hay interpretaciones de las cuales no conocemos el texto originario; sin duda, la presencia de un texto originario es el postulado lógico de toda interpretación, pero nadie conoce ese texto originario. Es lo mismo que ocurre con la esencia del mundo, a la que es imposible tener acceso. De esto se deduce que la humanidad en

general no posee ninguna meta. El individuo puede ponerse metas, protegido por la limitación de sus perspectivas, pero la humanidad siempre está en su meta, de ahí que tampoco se pueda encontrar consuelo en una idea del progreso.

Contra las ficciones metafísicas, Nietzsche exige una «química de los conceptos y de los sentimientos» por la cual se pueda investigar cómo los colores más esplendidos se han formado de los elementos más viles y despreciables. Tiene que quedar claro que el origen de la moral no es moral. A esta conclusión se llega aplicando un principio científico anti-metafísico mediante el cual se niega que lo originario, como tal, sea lo más elevado, valioso o fructífero. Este procedimiento, que se puede definir como una vivisección del sentimiento moral, se concibe como un antídoto contra el platonismo. Es una forma de pensar que se basa, dice Nietzsche, en el proceso de creer saber lo que algo es cuando se puede conocer o deducir su origen, idea que toma el origen como referencia sobre la esencia misma de la cosa. En esta época el filósofo alemán realiza el experimento de invertir la moral, el arte y la religión, negándoles la capacidad de acceder a la verdad y privándolos de esencia. La música, incluso, queda despojada de su trascendencia estética y metafísica, y se convierte en un ruido vacío. Es fácil imaginarse la conmoción que debió de sentir Wagner al leer estas líneas.

Crítica de la moral

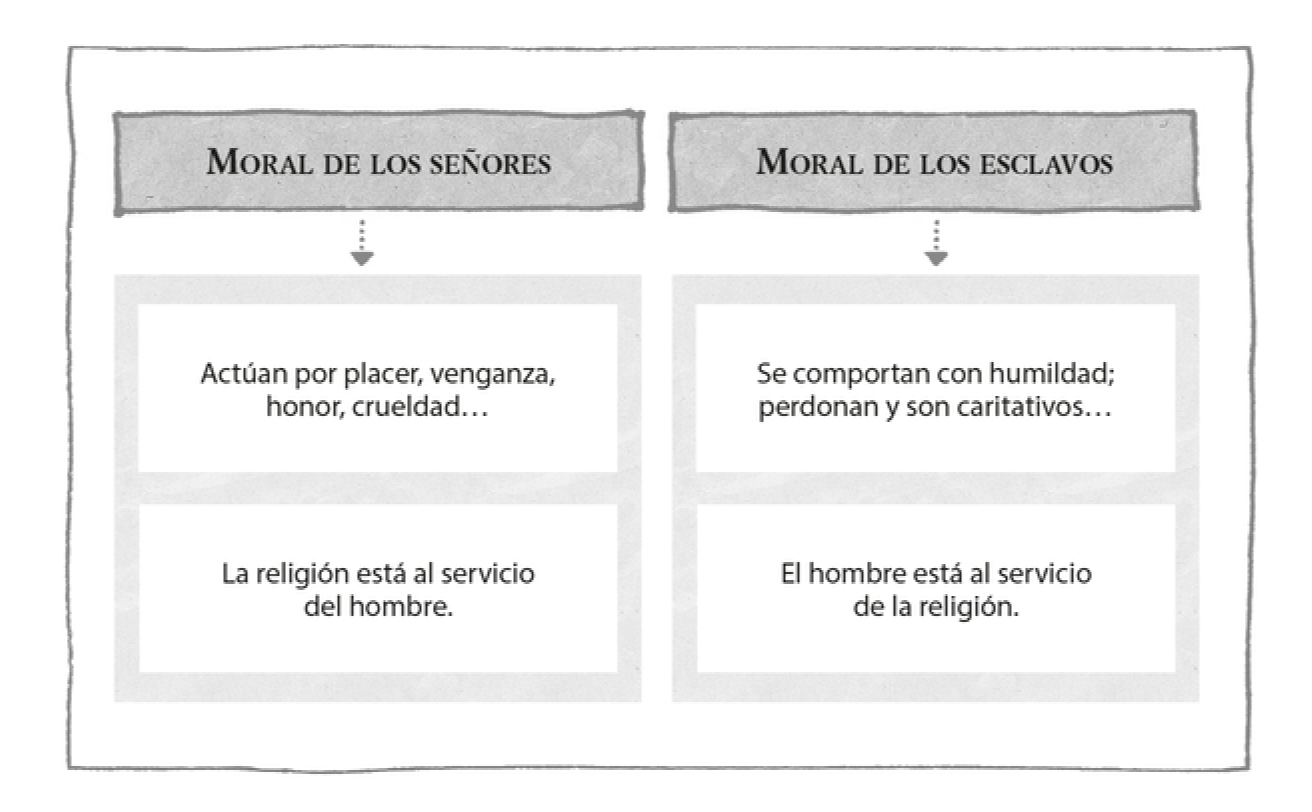
Según Nietzsche, en la moral el hombre no es tratado como individuo, sino como *dividuum*, ya que se presupone la capacidad de dividirse a sí mismo en dos, de escindirse, como si algo en nosotros diera órdenes a otro en nosotros y se produjera una disociación de la personalidad casi esquizofrénica. Así, la crítica de la moral es siempre autocrítica, esfuerzo por conocerse a sí mismo. Es el análisis riguroso de su propia conciencia el que lleva al pensador a desenmascarar la falacia de la moral cristiana.

La cuestión es que tras la diferenciación moral entre el bien y el mal se oculta otra distinción más antigua: la existente entre lo noble y lo vil. ¿Quién es noble? Aquel que es lo bastante fuerte, decidido, valiente para

ejercer la venganza cuando se le ataca, el que no conoce la compasión como un sentimiento hipócrita o débil. Nietzsche pretendía desenmascarar esa compasión —que representaba la única tabla de salvación admitida por Schopenhauer para resistir la miseria de la existencia—, y aspiraba a privarla de su cáscara sentimental, con objeto de mostrar la lucha por el poder que se ocultaba debajo de ella. Para Nietzsche, la dialéctica de la compasión pertenece a la lucha entre señor y esclavo. Con su genealogía de la moral, es decir, el análisis de la «historia» del bien y del mal, el pensador alemán descubrió que se había producido una transvaloración o inversión de los valores por la cual valores con un significado habían adquirido otros diferentes o incluso contrarios, y responsabilizaba de ello expresamente a Sócrates y a Cristo.

Según Nietzsche, el cristianismo nace del espíritu del resentimiento ante todo lo que es sano, fuerte y poderoso. El filósofo opinaba que se podía confirmar este hecho recurriendo a la genealogía y, más en concreto, a la etimología, ya que esta permite desbrozar el camino que lleva hasta el significado originario de las palabras delatando así la fuente de la que brotan los valores.

En tiempos de Odiseo, opina Nietzsche, aún eran los fuertes, los sanos, los bellos quienes encarnaban los valores positivos; mientras que los enfermos, los débiles, los feos encarnaban los valores negativos. Detrás del altruismo y el amor al prójimo no se oculta Dios, el bien o la razón, sino la voluntad de poder de los débiles. ¿De dónde proceden originariamente los valores éticos? En los inicios mitológicos de la historia de la humanidad el bien no se revela como lo altruista, sino como el egoísmo de una raza de señores. Los nobles romanos, árabes, germánicos, japoneses, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos: en todos ellos no se puede desconocer a la «bestia rubia» ávida de botín y de victoria, al depredador. Los señores se sentían superiores y, además, se entendían como buenos en un sentido moral. Los inferiores carecían de sus aptitudes y capacidades, por lo cual estaban destinados a servir.



En *La genealogía de la moral*, Nietzsche realiza una crítica al cristianismo y distingue entre dos tipos de moral: la de los señores y la de los esclavos. La primera es la de aquellos que tienen fe en sí mismos, y la segunda, la propia de aquellos que desprecian la vida por su creencia en un más allá.

A la distancia entre el noble o el fuerte y el débil o inferior, Nietzsche la denomina el «*pathos* de la distancia». Esta expresión indica el sentimiento de superioridad por el cual el hombre aristocrático se arroga el derecho a crear valores. De aquí surge el sentimiento de la diferencia de rango, el continuo ejercicio de mandar y obedecer, y es este, asimismo, el origen real de la oposición entre lo bueno y lo malo. Ahora bien, la aristocracia de la que habla el filósofo no se puede confundir con una aristocracia de sangre. Se refiere a una condición espiritual e intelectual, cuya superioridad no se basa en contingencias casuales, sino en la configuración esencial de su propia existencia.

Para Nietzsche, la transvaloración que se produjo con el cristianismo procedía de los sacerdotes judíos quienes, en vez de decir sí a la vida y su belleza, la rechazaban. La casta sacerdotal representaba un tipo humano

neurasténico cuyo modo de vida consistía en incubar ideas, en una vida puramente cerebral. Este tipo fue el que inventó la religión, una forma de metafísica que se movía en un más allá ilusorio y que despreciaba todo lo carnal o terrenal. El cristianismo era el heredero legítimo del judaísmo. Fue el judío quien inventó el pecado y quien infiltró el sentimiento pecaminoso en el cristianismo, el cual, por este motivo, pasó a estar en condiciones de judaizar el mundo entero. Hasta qué grado esto se había logrado en Europa lo demostraba, según Nietzsche, la extrañeza que despertaba en los europeos el mundo de la Antigüedad griega, un mundo que desconocía el sentimiento pecaminoso. Un griego diría ante la noción de pecado que así es como sienten los esclavos.

Según Nietzsche, del bien moral cristiano no resulta nada positivo. La moral tradicional se basa en el presupuesto de que el individuo no se puede dar su propia ley moral, sino que esta le viene dada por Dios o por la razón. La moral cristiana predominante, también en sus versiones secularizadas del socialismo ateo o de la filosofía racionalista, no solo cree que tiene que conducir al individuo por el sendero de la virtud, sino por el camino de la felicidad. Pero el individuo no necesita ningún decreto moral en la búsqueda de su felicidad, ya que esta posee una naturaleza fundamentalmente individual a la que no pueden contribuir principios generales. Así, la filosofía nietzscheana es individualista porque sitúa al individuo en primer plano en detrimento del Estado, la sociedad o la Iglesia.

Nietzsche hablaba de un «egoísmo sano» en contraste con el altruismo supuestamente desinteresado de la ética cristiana. En rigor, afirmaba, no hay ninguna conducta no egoísta. Solo podría considerarse así en apariencia, porque se desconoce o está muy oculto el verdadero motivo de la acción. Las acciones desinteresadas no son más que sublimaciones en las cuales el elemento esencial parece como volatilizado y no revela ya la presencia del egoísmo sino a una observación muy fina.

El objetivo principal que perseguía Nietzsche en su crítica de la metafísica y de la moral consistía, sumariamente, en desenmascarar ilusiones y autoengaños. Consciente de que la moral como fundamento de la cultura aparece como una maestra de la seducción, se propuso sumergirse en la profundidad para minar la confianza en la moral establecida. Ésta,

recapitula el pensador, surge de la voluntad de poder de los débiles, que logran imponer una moral de esclavos contra la moral de señores: imponen la compasión como el deber más noble de todos. Pero la moral de los débiles odia la vida e invierte todas sus energías en un mundo sobrenatural, abandonando este mundo con sus miserias y renunciando a cambiarlo. En realidad, la moral religiosa se inventa un mundo más allá del mundo para, en una tremenda paradoja, dar sentido a este mundo.

Contra el libre albedrío

De su argumentación contra la metafísica y la moral cristiana, el filósofo alemán dedujo una teoría polémica y muy presente en nuestra sociedad: la negación del libre albedrío. No se trata de la cuestión de la libertad política o de cualquier otra libertad concreta, sino de la cuestión filosófica de si el hombre puede hacer lo que quiere, es decir, de la libertad de la voluntad. Kant y Schopenhauer ya se habían ocupado de este tema, pero Nietzsche, tras estudiar sus soluciones, aspiró a rebatirlas.

Kant definía la libertad como la capacidad de iniciar por sí mismo una serie de acontecimientos. Sin embargo, la libertad parece entrar en contradicción con la causalidad en la naturaleza. De ahí que el pensador prusiano intentase salvar en última instancia el libre albedrío del hombre, admitiendo, junto a la causalidad anterior, una causalidad específica de la libertad. A Nietzsche esto le pareció una argumentación inconsecuente y metafísica.

Para Schopenhauer, la cuestión del libre albedrío era uno de los problemas fundamentales de la filosofía medieval y contemporánea. En su opinión, el mundo empírico se ve determinado por la ley de la causalidad sin excepción alguna. Todo lo que ocurre, de lo más grande a lo más pequeño, ocurre necesariamente. Como el hombre es parte de la naturaleza, y su apariencia se produce en el espacio y en el tiempo, tiene que quedar sometido a la misma ley. Ahora bien, su comportamiento en una situación dada depende de qué hombre es, de modo que hace en todo momento lo que quiere y, no obstante, lo hace necesariamente. Esto se debe a que él ya es lo que quiere, pues de su carácter se sigue necesariamente todo lo que hace. El

libre albedrío es un «hecho de la conciencia», porque implica la sensación segura y clara de la responsabilidad por nuestras acciones. La pregunta que esto suscita es: ¿de dónde le viene al hombre ese carácter esencial? ¿Quién o qué se lo imprime? Schopenhauer aludía a una elección originaria del carácter, a una suerte de elección mística o en una región trascendental.

Nietzsche también consideró este intento de salvar el libre albedrío como incongruente y falaz. Mientras que Schopenhauer parte de que el hombre es libre porque siente la culpabilidad, Nietzsche aplica su método de inversión para darle la vuelta a la proposición: porque el hombre se cree libre, y no porque sea libre, siente arrepentimiento y remordimiento de conciencia. El pensador aducía que uno puede deshabituarse del sentimiento de culpa y que incluso ese sentimiento falta por completo en muchos seres humanos. Por tanto, el sentimiento de culpa es muy variable y está vinculado al desarrollo de las costumbres y la cultura.

Por lo demás, Nietzsche negaba que la cuestión del libre albedrío fuera moral. De ahí que su crítica se pueda entender en una doble dimensión: como la doctrina de la plena inocencia e irresponsabilidad de cada uno, o como una defensa de la idea de la persona como legisladora de sí misma.

Para demostrar que la responsabilidad por las propias acciones no pertenece a la esfera moral, el filósofo recurre a la etimología. La mala conciencia viene de la culpa (en alemán *Schuld*), pero la culpa no tiene nada que ver con la responsabilidad moral, sino que es una deuda (en alemán también *Schuld*), esto es, designa una relación entre un acreedor y un deudor. Así pues, en virtud de su vínculo etimológico (discutible, como muchas etimologías del autor), el origen de la mala conciencia no está en la culpa, sino en el sentimiento nacido de la deuda. Es muy probable, entonces, que los dioses deban su origen a ese sentimiento de deuda, al haberse sentido endeudado el hombre por algún suceso o acontecimiento favorable. En consecuencia, el ateísmo consiste en no tener deuda alguna con los dioses. Nietzsche preconiza la inocencia de la voluntad en un análisis de la mala conciencia y de la culpa que influyó considerablemente en Freud y en su teoría del psicoanálisis.

Nietzsche considera que la conclusión necesaria de su crítica al libre albedrío es que al hombre no se le puede hacer responsable de nada, ni por

su naturaleza, ni por sus motivos, ni por sus acciones, ni por sus efectos. Es tan poco responsable de sus acciones como lo puede ser de sus sueños. La historia de los sentimientos morales es la historia de un error: el error de la responsabilidad. El elogio o la censura de las acciones humanas son algo tan absurdo como elogiar o censurar a la naturaleza.

El libre albedrío y la responsabilidad son para Nietzsche los presupuestos mentales de la justicia retributiva y punitiva del pecado: el fundamento de la metafísica cristiana. Desprovista de este fundamento, la metafísica tendría que caer como un castillo de naipes. No obstante, hay que decir que, en el proceso de sus ideas, el pensador no llegó a las últimas consecuencias de su argumentación y siguió enjuiciando las acciones y los asuntos humanos como si los hombres tuvieran la posibilidad de elegir y pudieran decidir.

El hombre liberado

La crítica de la metafísica y de la moral nietzscheana desemboca en una idea que, por más que tenga precedentes y no sea originaria suya, se identifica plenamente con el pensamiento del filósofo alemán: la muerte de Dios. Esta idea aparece anunciada en una de sus obras capitales, *La gaya ciencia* (1882), con la que cierra su período negativo, de destrucción de los viejos valores.

En el célebre aforismo 125 del libro III, un hombre loco busca a Dios, por lo que presupone que Dios existe. Al no poder encontrarlo por ningún lado, se explica su ausencia por la comisión de un crimen. «¿Dónde está Dios?, gritó, ¡voy a decíroslo! *Lo hemos matado*: ¡vosotros y yo! ¡Todos nosotros lo hemos matado!» Como no lo encuentra ni siquiera en las iglesias, se asusta por las dimensiones de un crimen semejante, preguntándose si no será demasiado para nosotros, si no tendremos que volvernos dioses para ser dignos de semejante acción. El hombre se siente corresponsable por la muerte de Dios y lamenta que no haya sido un fallecimiento pacífico.

La muerte de Dios deja al hombre sin consuelo religioso y necesitado de una reorientación existencial de carácter extremo. No le cabe más remedio

que ocupar el lugar vacante, si no quiere que vuelva a ser ocupado por otro Dios y que la cultura pierda su centro y degenere. Los espíritus libres tendrán que mostrarles a los hombres cómo uno crea su propia vida y cómo se crean nuevos valores. El problema radica en cómo sustituir a un Dios omnipotente, omnisciente, todo bondad, creador y causa primera del universo, y cómo se puede implantar en la conciencia de los hombres que concebirlo ha sido un craso error de lógica. A esto se ha de añadir la dificultad de convencer a los hombres de que dos mil años de metafísica occidental han sido en vano y han acabado en un callejón sin salida.

Pese a todo, Nietzsche quiere hacer apetitosa la muerte de Dios desplegando consecuencias favorables. Una de ellas supone la liberación del hombre de una tensión insostenible provocada por un monoteísmo abrumador. Una deidad omnisciente conoce todos los errores y pecados, por muy ocultos que estén. Por mucho que uno se esfuerce por vivir bien y por cumplir todas las exigencias morales, no puede sino enterarse de que no quiere hacer el bien sinceramente, sino que espera una ventaja y que, incluso siendo bueno, es malo. Si a esto se suma la idea de tener que ir al infierno a sufrir eternamente, ¿a quién puede extrañar que un creyente de verdad se vuelva loco? Y lo que es más grave: aquel que sabe explotar con éxito los miedos de los hombres obtiene poder sobre ellos.

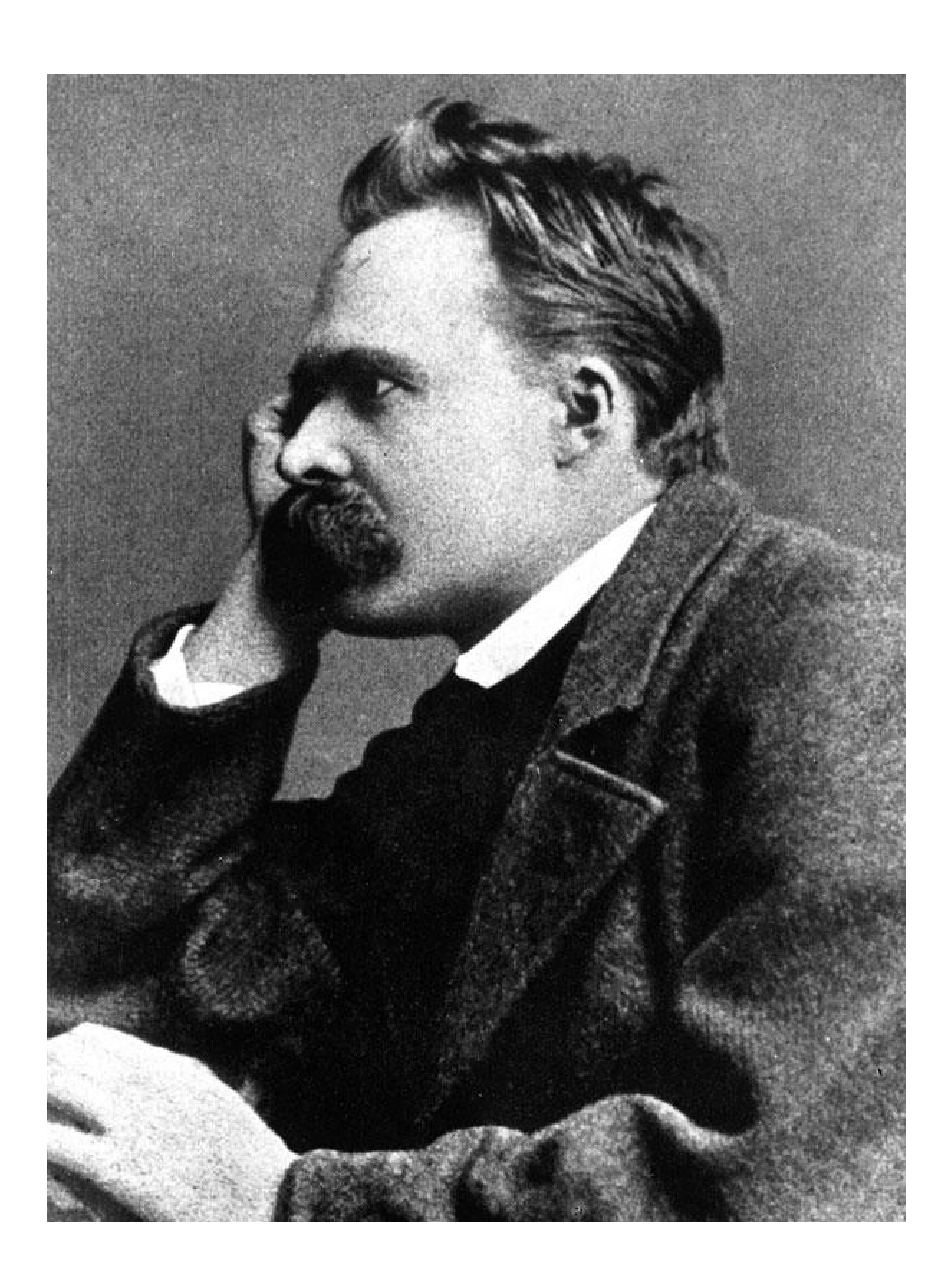
Toda esta carga de miedos y las manipulaciones consiguientes desaparecen con la muerte de Dios, y el hombre, ahora aligerado y más libre, puede emplear sus energías en nuevos retos.

Con la idea de la muerte de Dios comienza a imponerse en Nietzsche una elocuencia poética de contornos difusos que obliga al lector a ejercer un esfuerzo interpretativo alejado de las exigencias puramente filosóficas. Se trata de una figura metafórica que no se puede entender literalmente y que requiere el empleo de facultades imaginativas para su comprensión. Nietzsche parece constatar el hecho, para él empírico, de que ha comenzado un proceso en el transcurso del cual Dios deja de ser útil y desaparece de nuestras vidas, pues la fe en Él se ha tornado inverosímil. Es un proceso inevitable e incontenible, por el que se disuelve la fe colectiva en un Dios que garantizaba un último fundamento ético, universalmente válido, que servía para mantener la cohesión social, cultural y religiosa. En

consecuencia, determinados valores, así como el bien y el mal, despojados de su fundamento metafísico, se reconocen como construcciones humanas en vez de como fenómenos objetivos dados por Dios.

Cuando habla de la muerte de Dios, el pensador alemán se refiere al Dios del cristianismo, el cual, con la esperanza puramente especulativa de una vida después de la muerte, ha enturbiado el aquí y ahora concreto de la existencia humana. La decisión cristiana de encontrar el mundo feo y malo ha hecho el mundo feo y malo. Con la muerte de Dios, muere la moral cristiana y sus valores se tornan obsoletos. El mundo queda abierto a nuevas perspectivas que pueden influir en su apariencia y en el futuro.

La despedida de Dios es un proceso doloroso y no una liberación festiva. El mundo se oscurece, pues su conocimiento pasa a depender exclusivamente del hombre y de sus capacidades al quedar excluida la iluminación divina. Nietzsche asoció la muerte de Dios con grandes y cruentas convulsiones, incluso con guerras de intensidad desconocida. Conviene añadir que, según el filósofo, la ausencia de Dios no despliega sus efectos de una manera súbita, ni va a ser generalmente aceptada. Mientras que para algunos esta muerte va a ser motivo de desesperación y sufrimiento, para otros, los espíritus libres, va a constituir una oportunidad incomparable.



Friedrich Nietzsche fotografiado en 1882, el año de publicación de *La gaya ciencia*, la obra en la que anuncia «la muerte de Dios». Esta idea ya poseía entonces una larga historia. Como conocedor de la literatura clásica, a Nietzsche le era familiar la declaración de Plutarco (siglos I-II), «el Gran Pan ha muerto», que suscitaba la cuestión de si los griegos creían realmente en sus mitos. La noción de la muerte de Dios también había gravitado con mayor o menor claridad en sectores del pensamiento ilustrado. Hegel había hablado de la sensación de que Dios había muerto y Max Stirner había expuesto la necesidad de «barrer» la noción de más allá.

Para describir ese futuro de los espíritus libres, el pensador alemán emplea una metáfora náutica. De este modo, habla de zarpar y hacerse a la mar, de dejar atrás los puentes y la tierra para dirigirse al horizonte de lo infinito. El espíritu libre es el que asume la muerte de Dios y la culpabilidad de haberlo matado con todas sus consecuencias. Más adelante este conglomerado metafórico tomará forma en el concepto del superhombre.

¿Fue congruente Nietzsche a lo largo de su obra con esta idea de la muerte de Dios? Es recurrente en sus escritos la convicción de que el alma cristiana no encarna la voluntad de vivir, sino la voluntad de nada, que dicha alma entiende la vida como sufrimiento, como enfermedad. Como se verá en un capítulo posterior, para Nietzsche el nihilismo como futuro destino de Europa está en relación directa con el estremecimiento cósmico causado por la muerte de Dios: es su consecuencia, de hecho. A pesar de considerarlo una oportunidad, sin embargo, al comprobar que los síntomas del nihilismo se muestran en toda su crudeza sin que asomen atisbos de nuevos valores o de una nueva humanidad, en ocasiones se aprecia en el pensador un sentimiento de angustia y de desesperación. No es de extrañar que el análisis nietzscheano de esta polémica teoría influyera tanto en la corriente existencialista del siglo XX y siga generando debates el día de hoy.

El superhombre,
la superación del nihilismo

Con la obra *Así habló Zaratustra*, Nietzsche llegó a la culminación de lo que consideraba su filosofía positiva —o que «decía sí»— frente a la parte negativa o crítica. Esta fase de su pensamiento, comprendida entre los años 1884 y 1887, fue también asombrosamente fructífera en su vida intelectual, sobre todo teniendo en cuenta la fragilidad emocional y los padecimientos físicos que sufría el pensador. Al mismo tiempo, en estos años Nietzsche comenzó a obtener reconocimiento de sus lectores. Él se sorprendió —y se sintió adulado— por el hecho de que sus obras gozasen de «un extraño y casi misterioso prestigio en todos los partidos radicales (socialistas, nihilistas, antisemitas, cristianos ortodoxos, wagnerianos)».

Así habló Zaratustra se convirtió en una de las obras más representativas y famosas del filósofo alemán. Se publicó en cuatro partes. Las tres primeras aparecieron entre 1883 y 1884, pero la cuarta no encontró editor y se publicó en 1885, en una edición privada de cuarenta ejemplares. Sus páginas se ocupaban con ímpetu poético de temas de hondo calado, como el eterno retorno de lo idéntico o el superhombre. Llama la atención el cambio brusco, estilístico y formal, que efectúa el autor respecto a las obras precedentes. En cierto modo, Nietzsche regresaba al espíritu de *El nacimiento de la tragedia* con el empleo de un género que fundía la literatura con la filosofía, e incluso, en este caso, el ensayo con la novela.

Como protagonista de su libro, Nietzsche escogió a Zaratustra, el fundador de una religión persa dualista conocida como zoroastrismo, del que se sirvió meramente como un recurso literario. El propio autor no sabía en qué género encasillar su nueva obra: un sermón moral, una sinfonía o un quinto Evangelio. Incapaz de decidirse, terminó calificándola de *compositum mixtum*. El texto está plagado de citas, parodias y reminiscencias bíblicas, y el tono es solemne y lírico, o para ser más precisos, ditirámbico, a imitación de las composiciones laudatorias en honor del dios Dioniso. El pensador estaba convencido de que había rebasado todas las cotas de profundidad filosóficas. No obstante, pese a sus enormes expectativas, la obra fue recibida con extrema frialdad, incluso entre sus conocidos que habían admirado su obra anterior. Sobre todo se criticó su estilo, un «lenguaje apostólico» o «*pathos* malogrado». Nietzsche sintió una gran frustración.

En 1886, el pensador alemán publicó *Más allá del bien y del mal*, que consideró como una suerte de glosario de la obra anterior, y, en efecto, se puede leer como una interpretación filosófica de aquella. El texto que cierra este período, *La genealogía de la moral. Un escrito polémico* (1887), pretende a su vez completar y clarificar el punto de vista del libro previo.

Según su propia interpretación, el esencial *Así habló Zaratustra* iniciaba la fase positiva o afirmativa caracterizada por el intento de la transvaloración de todos los valores que cristalizó en *Más allá del bien y del mal*. Con todo, esta cesura no aparece tan clara como la veía él. Es cierto que en los textos de estos años convive un pensamiento negativo, caracterizado por la primacía del espíritu crítico, y una tendencia que se aventura a encontrar soluciones a los males que, en su opinión, aquejaban a la cultura y al hombre moderno. En algunos pasajes se centra en los síntomas y en otros intenta curar la enfermedad. Sobre todo se aprecia un regreso a la crítica de la modernidad, que es en realidad una crítica de casi todo lo moderno: la ciencia moderna, el arte moderno, incluso la política moderna. Ahora bien, guiado a veces por una imaginación exaltada, el pensador va a quedarse por detrás de su parte crítica. Aunque interesantes, sus conjeturas e hipótesis no siempre están bien fundadas, y a veces se expresan en un lenguaje poético o metafórico de gran ambigüedad, mientras que en otras adolecen de un carácter demasiado esquemático.

Por otra parte, en esta época la vida del filósofo sufrió un fuerte desequilibrio emocional. La crisis psicológica que le había producido tiempo atrás su desengaño con Lou Andreas-Salomé se había visto agudizada por los reproches morales de su hermana y de su madre, quien le acusó de deshonrar la sepultura de su padre. Nietzsche recurrió al opio y llegó al extremo de pensar en quitarse la vida. Afortunadamente logró recuperarse y trató de reconciliarse tanto con su hermana como con Rée y Lou, mostrándose arrepentido de los sentimientos de odio y venganza que había albergado contra ellos. Su hermana y su madre insistieron en que regresase a la universidad y se relacionase con lo que ellas consideraban gente honesta; sin embargo, su estado de salud le impedía reincorporarse a la vida académica.

Nietzsche sufría tanto por la proximidad de su hermana, dado su temperamento dominante, como por su alejamiento, ya que se veía incapaz de romper sus lazos familiares. La posibilidad de entablar con ella una relación más distante y serena le llegó cuando Elisabeth se comprometió con el profesor de instituto y notorio antisemita Bernhard Förster (1843-1889), con quien contrajo matrimonio en 1885. Al año siguiente Förster fundó una colonia aria llamada Nueva Germania en Paraguay. El utópico proyecto no tardó en fracasar estrepitosamente y, a consecuencia de ello, Förster se suicidó. Nietzsche había adoptado una postura de franco rechazo frente al antisemitismo de su hermana y su cuñado; el filósofo consideraba que este último era un «ganso vengativo y antisemita».

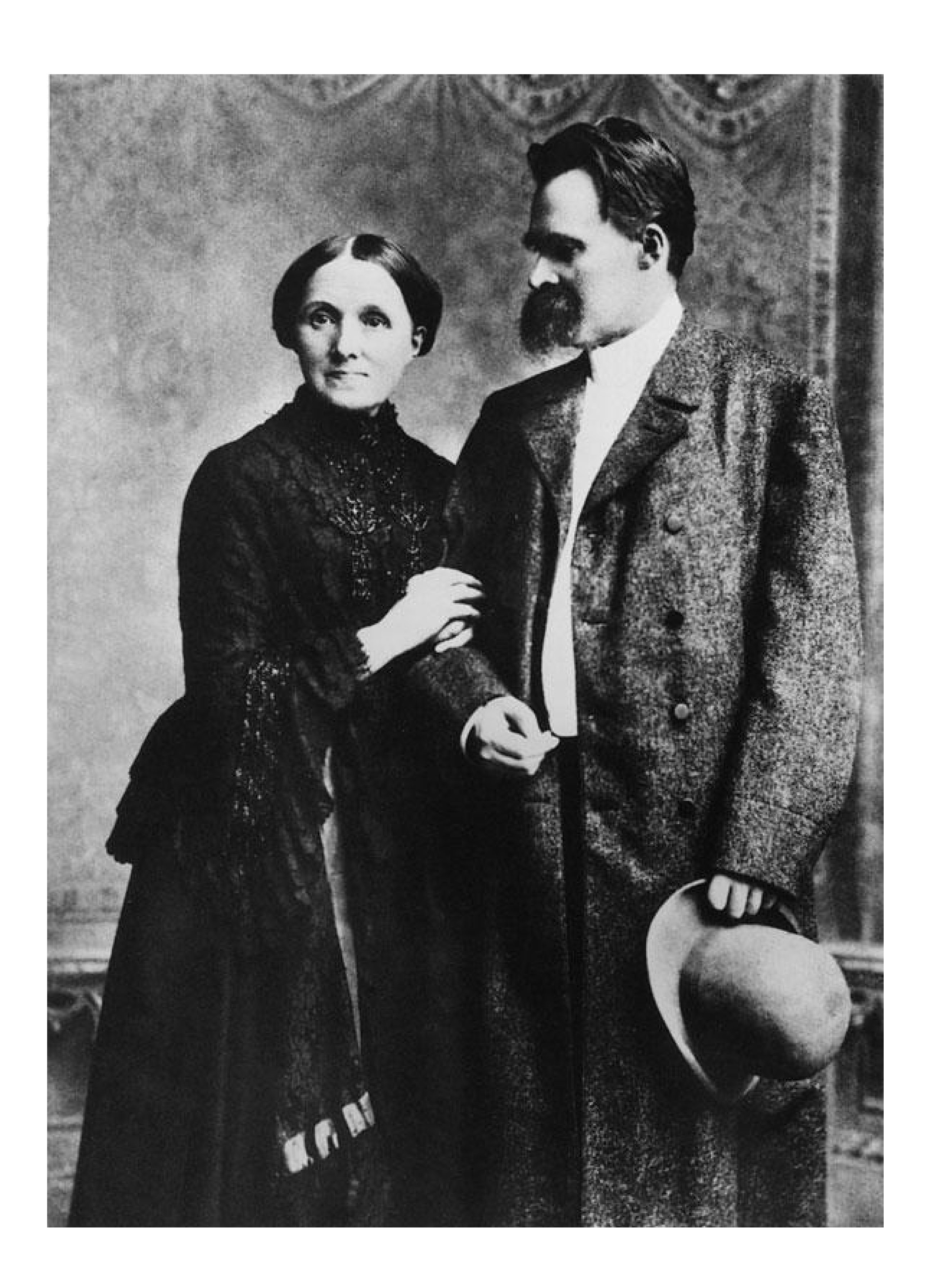
EL NIHILISMO

El pensamiento de Nietzsche en este período tiene un trasfondo continuo del que derivan sus distintas teorías: el nihilismo, que el filósofo pretende llevar a sus últimas consecuencias con objeto de superarlo. La cuestión es: ¿qué entendía Nietzsche por nihilismo?

Para abordar este concepto en el filósofo alemán hay que recurrir a su obra póstuma. Este es el único modo de conseguir una idea más completa de su esencia, sus consecuencias y sus implicaciones, pero, al mismo tiempo, supone tener que tratar con argumentaciones inconclusas y fragmentarias, que son prueba de que el autor lo consideraba como un proceso sumamente complejo y equívoco. Es necesario tener muy presente que, en su mayoría, la información que se posee sobre el pensamiento positivo de Nietzsche se encuentra en estos textos postreros, cientos y cientos de páginas de apuntes y anotaciones que, por desgracia, no ofrecen una argumentación coherente y no permiten saber si son pensamientos propios o apuntes sacados de otros autores.

Los textos más importantes dedicados al nihilismo se encuentran en un proyecto de libro que data de 1887 y que se habría titulado *El nihilismo europeo*. Estos escritos forman parte del compendio arbitrario que su hermana fabricó después de su muerte con el título *La voluntad de poder*, como veremos más adelante. El nihilismo europeo —lo que para el autor

equivalía a occidental— es el movimiento o proceso derivado de la muerte metafórica del Dios judeo-cristiano y de la decadencia de la metafísica occidental, ya que el Dios cristiano ha perdido su poder sobre la vida y el destino humanos. Con Dios se alude también a una esfera sobrenatural que incluye el mundo de los ideales. El escepticismo moral y religioso, que hace imposible una interpretación del universo, tiene como consecuencia la sospecha de que todas las interpretaciones del universo son falsas.



Nietzsche fotografiado en la década de 1890 junto a su madre Franziska, quien falleció en 1897, tres años antes que el filósofo. Nietzsche mantuvo una relación ambivalente con su familia. Sin embargo, en su escrito autobiográfico *Ecce Homo* llegó a afirmar que «cuando busco la antítesis más profunda de mí mismo, la incalculable vulgaridad de los instintos, encuentro siempre a mi madre y a mi hermana. [...] Confieso que la objeción más honda contra el "eterno retorno", que es mi pensamiento auténticamente abismal, son siempre mi madre y mi hermana».

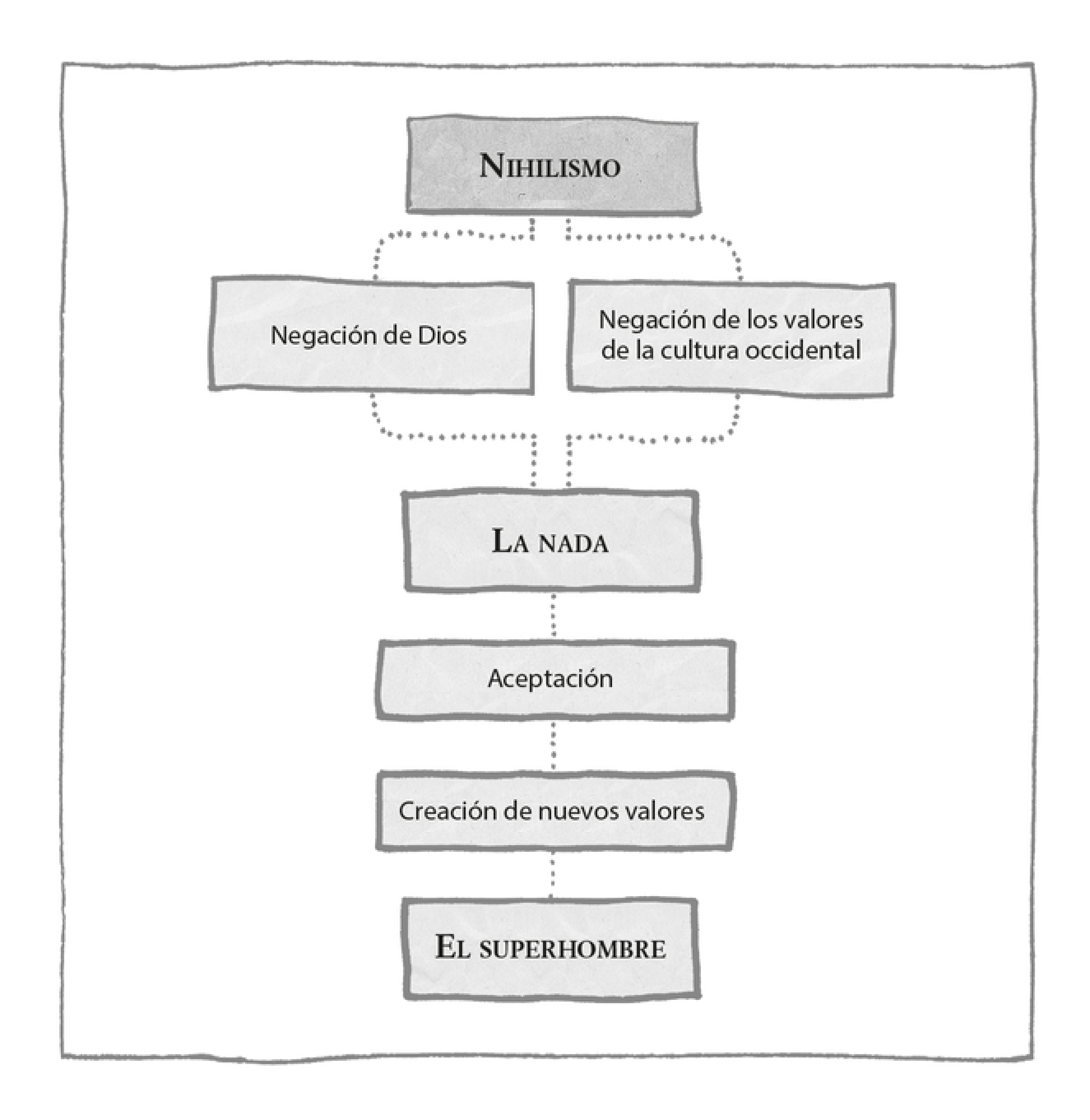
Tras la muerte de Dios se abre un interregno o paréntesis en el que no hay principios ni reglas o valores que den sentido a un orden. ¿Qué queda una vez suprimido el mundo sobrenatural y los valores derivados de él? Sin más allá, sin cielo ni infierno, el hombre se ve obligado a encontrar el sentido de su existencia única y exclusivamente en este mundo terrenal. Los valores no pueden surgir de una esfera sobrenatural, sino que son condiciones para la vida: dimanan de ella y solo son válidos para ella. Ahora bien, buscar sentido en este mundo parece una tarea imposible para la debilidad del ser humano, puesto que sobrepasa sus fuerzas físicas e intelectuales. Para ello se necesitaría un tipo humano superior. El problema que tiene que afrontar el hombre es qué ocurre en esta fase de tránsito hasta la llegada de este tipo superior y qué distingue a este período. Según Nietzsche, la creencia en los valores de los débi-les no conduce a nada. Con ella se persiste en un nihilismo estéril, porque en el fondo no son valores, ya que por sí mismos no tienen valor alguno, sino que siempre necesitan el añadido de una bendición teológica o científica.

Nietzsche se consideraba el más indicado para diagnosticar la enfermedad del nihilismo en sus coetáneos, ya que él mismo se sentía infectado por ella. No en vano llegaría a autodenominarse el «nihilista más completo de Europa». También se veía en posición de explicar la historia del nihilismo en los dos siglos siguientes, la cual podía contarse ya, a su parecer, porque estaba impulsada por una necesidad lógica inexorable que marcaba su desarrollo. Él había logrado penetrar en esa lógica interna que determina el avance del nihilismo en todas sus variantes y eso lo legitimaba para buscar las soluciones apropiadas.

El filósofo vio que el pesimismo de los siglos precedentes se podía concebir como un síntoma precursor del nihilismo, de ahí que hablara de

una lógica del pesimismo que conducía hacia el último nihilismo. A lo largo de todo el siglo XIX este pesimismo se había transformado en un nihilismo que se reflejaba en la cultura moderna. De esta manera, se manifestaba en el cientifismo, la democracia, el socialismo o el anarquismo, movimientos todos ellos que negaban la tradición y eran puramente materialistas e incapaces de generar nuevos valores. Por ello, el pensador entendía este proceso como un fenómeno de decadencia cultural generalizada.

El nihilismo genera un tipo humano específico que Nietzsche contempla con un antagonismo extremo: una especie inferior que identifica con el hombre de rebaño o con la masa. Esta especie se olvida de la modestia que le corresponde e infla sus necesidades hasta convertirlas en valores metafísicos y cosmológicos. En opinión del pensador alemán, de la devaluación de los valores surge un tipo humano deleznable, sin instintos, cansado: el descendiente de la esclavitud mundial, que representa un retroceso en la humanidad. A veces lo describe como el «último hombre», entregado a una petrificación mecanizada, o como el «hombre-masa».



Para Nietzsche, el nihilismo obliga a recorrer un arduo camino, ya que primero se intenta conservar lo antiguo y, luego, cuando se descubre que los viejos ideales son hostiles a la vida, queda abocado a la nada. Para superar esta situación, es necesario crear valores nuevos, los cuales desembocarán finalmente en la figura del superhombre.

El nihilismo es el proceso por el cual los valores más importantes que dan cohesión y seguridad a los hombres pierden su eficacia. Por «valores» se

alude a criterios establecidos para enjuiciar el comportamiento humano, a través de los cuales se designa el motivo o el resultado de una valoración, esto es, de la preferencia de una acción (en este contexto, moral) frente a otras. Con la caída de los valores superiores, que a veces Nietzsche denomina «cosmológicos», aquellos que afectan a la existencia humana en sí misma, se produce una sensación de desvalimiento causada por la pérdida de unos criterios que servían para designar la verdad, la unidad y el orden en la esfera humana. ¿Qué ha ocurrido en el fondo? Que se llega al fin último de la ausencia de valores cuando se entiende que ni con el concepto de propósito, ni con el concepto de unidad, ni con el concepto de verdad se puede interpretar el carácter general de la existencia.

Nihilismo y nihilismos

Nietzsche era consciente de la ambigüedad del nihilismo. Por más que se haga hincapié en su faceta negativa, este posee también una faceta positiva que implica la misma posibilidad de su superación. Por tanto, consideró el filósofo, existen dos nihilismos: el nihilismo como signo del poder acrecentado del espíritu, esto es, el nihilismo activo; y el nihilismo como declive, como retirada del poder del espíritu, esto es, el nihilismo pasivo.

Partiendo de esta consideración, el filósofo alemán experimentó con una posibilidad de clasificación que lamentablemente quedaría en un estado rudimentario. Según él, el nihilismo imperante en su tiempo tenía que calificarse como incompleto. En esta forma, el nihilista quiere transformar el mundo, pero no ve ninguna posibilidad de hacerlo, de modo que se sume en una actitud pasiva o apática, sin ninguna perspectiva. Este hombre no entiende que es preciso crear nuevos valores. Por ello su nihilismo es incompleto. Para Nietzsche, era este tipo de nihilismo el que podía dividirse a su vez en activo y pasivo.

El nihilismo activo despliega fuerza y acometividad, ya que reconoce la inadecuación de las cosmovisiones vigentes. Logra desarrollar cierto dinamismo y generar, incluso, una fe en la propia causa, pero esa fortaleza no basta para ser cre-ativo o productivo, es decir, para desarrollar nuevos valores. De ahí que tienda a la violencia. El nihilismo pasivo, por su parte,

se puede comparar con el budismo. En este estado, el espíritu capta lo obsoleto de los valores, los cuales, desprovistos de una unidad que los acoja, comienzan a contradecirse. Lejos de provocar una rebelión contra estos valores, esa situación ocasiona una retirada a la vida privada, a la contemplación —el budismo—, al entretenimiento. Se busca todo lo que alivia, tranquiliza, anestesia, cualquiera que sea su disfraz, ya sea religioso, estético o político; en suma, lo que hoy se llama escapismo. El nihilismo pasivo huye de la realidad y de la descomposición de los valores.

Mientras que el nihilismo incompleto busca sucedáneos sin encontrar nada satisfactorio, su opuesto, el nihilismo completo, se pone manos a la obra para crear nuevos valores y nuevas perspectivas. Para Nietzsche, cuando se piensa y se asume el nihilismo hasta el final, hasta sus últimas consecuencias, este muestra el camino para superarlo. Es un estado necesario porque hay que experimentarlo para poder saber cuál era el valor de los valores imperantes. Una vez que se hayan devaluado todos los valores, se abrirán nuevas perspectivas a partir de las cuales se podrán crear nuevos valores.

Nietzsche anticipó el hallazgo de esos valores. Debían ser unos valores que potenciaran la vida, puesto que lo superior no puede verse reducido y humillado como un instrumento de lo inferior. Por tanto, eran valores que tenían que mantener el *pathos* de la distancia. Esto quiere decir que, para superar el nihilismo, había que recurrir a lo que el filósofo entendía por valores pre-modernos, contrarios al igualitarismo, diametralmente opuestos a los que se habían impuesto con la civilización europea. Había que transvalorar o invertir los valores imperantes, pero no anulando cada valor en sí mismo, sino sustituyendo unos valores por otros. A esto se debe que Nietzsche predicara la desigualdad, las jerarquías y la lucha, o se solazara en el empleo de la metáfora bélica. Como fuere, la cuestión fundamental es que al análisis nietzscheano del nihilismo le es inherente el deseo y la necesidad de superarlo.

EL ETERNO RETORNO DE LO IDÉNTICO

Los pasajes que hablan sobre el eterno retorno se encuentran dispersos en toda la obra de Nietzsche. Una vez más, sin embargo, el núcleo fundamental se halla en la obra póstuma, sin la cual se tendría una idea muy vaga, casi una visión poética o una expresión simbólica de la cuestión. Por este motivo, entre los intérpretes del pensador se discutió durante un tiempo si el eterno retorno representa en realidad un pensamiento principal, imprescindible para comprender el cuerpo de su filosofía, o se trata de una idea secundaria, merecedora únicamente de una atención fugaz. Actualmente, un análisis riguroso ha llevado a la conclusión de que este tema está tan imbricado con los demás asuntos nietzscheanos fundamentales, como el nihilismo y el superhombre, que no se puede prescindir de él si se quiere obtener una imagen completa del conjunto.

Aunque la idea del eterno retorno de lo idéntico había aparecido ya en *La gaya ciencia* expuesta con toda claridad, Nietzsche la anunció en *Así habló Zaratustra* como una doctrina sumamente enigmática, no como un descubrimiento propio del profeta, sino como una sabiduría oculta con un aura de revelación que el profeta no llega a desentrañar. Zaratustra llama al pensamiento del eterno retorno el «más abismal». Sus animales le confirman: «Tú eres el maestro del eterno retorno». Y luego aclaran la doctrina: «Mira, sabemos lo que enseñas: que todas las cosas retornan eternamente y nosotros mismos con ellas, y que nosotros ya hemos existido infinitas veces, y todas las cosas con nosotros».

Ahora bien, esta teoría puede tener un serio defecto: ¿qué ocurre si el hombre es incapaz de dar el paso a una existencia superior? El eterno retorno supondría entonces un regreso infinito del fracaso del hombre.

No cabe duda de que se trata de una de las teorías más polémicas de Nietzsche y tal vez una de las más frágiles en lo concerniente a su fundamentación. En las obras publicadas bajo su supervisión, resulta evidente que el autor no aspiraba a formular una teoría plenamente coherente y lógica del eterno retorno. Más bien el filósofo experimentaba con la idea sin sentir la necesidad de demostrar su realidad empírica, pues su concepto de verdad se había separado de cualquier intención moral o utilitarista. A su modo de ver, no necesitaba demostrar la verdad lógica del

fenómeno para aplicar coherentemente el concepto, que poseería ante todo una certeza intuida.

Ahora bien, en sus textos póstumos se aprecian sus esfuerzos por dotar a esta idea de un sustrato más sólido, y se advierte asimismo su inseguridad acerca de la posible coherencia o incoherencia de sus reflexiones. De sus anotaciones y apuntes se deducen dos aproximaciones diferentes a la cuestión: una pretende ser científica y la otra se extiende en el terreno de la ética.

Desde el punto de vista científico, su acercamiento al eterno retorno se puede definir como ontológico o cosmológico, ya que se pregunta por la realidad última o la esencia del fenómeno. En su defensa, el filósofo recurre a descubrimientos recientes en el campo de la física, y se plantea si hay un ciclo físico de las cosas en el que, después de un período de tiempo determinado, todos los cuerpos vuelvan a estar donde estuvieron. La respuesta a esta pregunta se extrapola a una dimensión universal y humana, pues en última instancia para Nietzsche nada diferencia al hombre de la ameba o del átomo. Todas las cosas regresan y nosotros con ellas: cada uno de nosotros ya ha estado aquí infinitas veces y todas las cosas con nosotros.

A mediados del siglo XIX los físicos discutieron seriamente la cuestión de la posible repetición de los estados del mundo. En 1847 el médico y físico Hermann von Helmholtz (1821-1894) formuló el principio definitivo de la conservación de la energía. Nietzsche se interesó por estas investigaciones, así como también por las de Julius von Mayer (1814-1878), uno de los fundadores de la termodinámica. En su obra *La mecánica del calor*, Mayer establecía el principio de la conservación de la sustancia material a través de la hipótesis de la conservación de la energía. En opinión de Nietzsche, por extensión, esta hipótesis postulaba el eterno retorno. El mundo de las fuerzas no sufre ninguna disminución, pues en ese caso se habría debilitado en el tiempo finito y habría sucumbido. Tampoco sufre ningún estancamiento o interrupción, pues en caso contrario ya lo hubiera alcanzado, y la hora de la existencia se habría detenido. Así pues, el mundo de las fuerzas no alcanza nunca un equilibrio, no goza de un solo instante de sosiego, su fuerza y su movimiento son iguales en cada momento. El estado

que este mundo pudiera alcanzar ya lo habría alcanzado, y no solo una vez, sino numerosas veces.

Hay que imaginarse el universo, según las tesis defendida por Nietzsche, como un número finito de partículas o, en su terminología, de «centros de fuerza». Este presupuesto implica que ese gran número finito de partículas pueda aparecer en un número muy elevado pero finito de combinaciones. Si se parte de un período de tiempo eterno o infinito, eso significa que en algún momento se producirá cada una de las combinaciones. Pero no solo eso, sino que cada combinación se repetirá en algún momento, y seguirá haciéndolo una y otra vez, infinitamente.

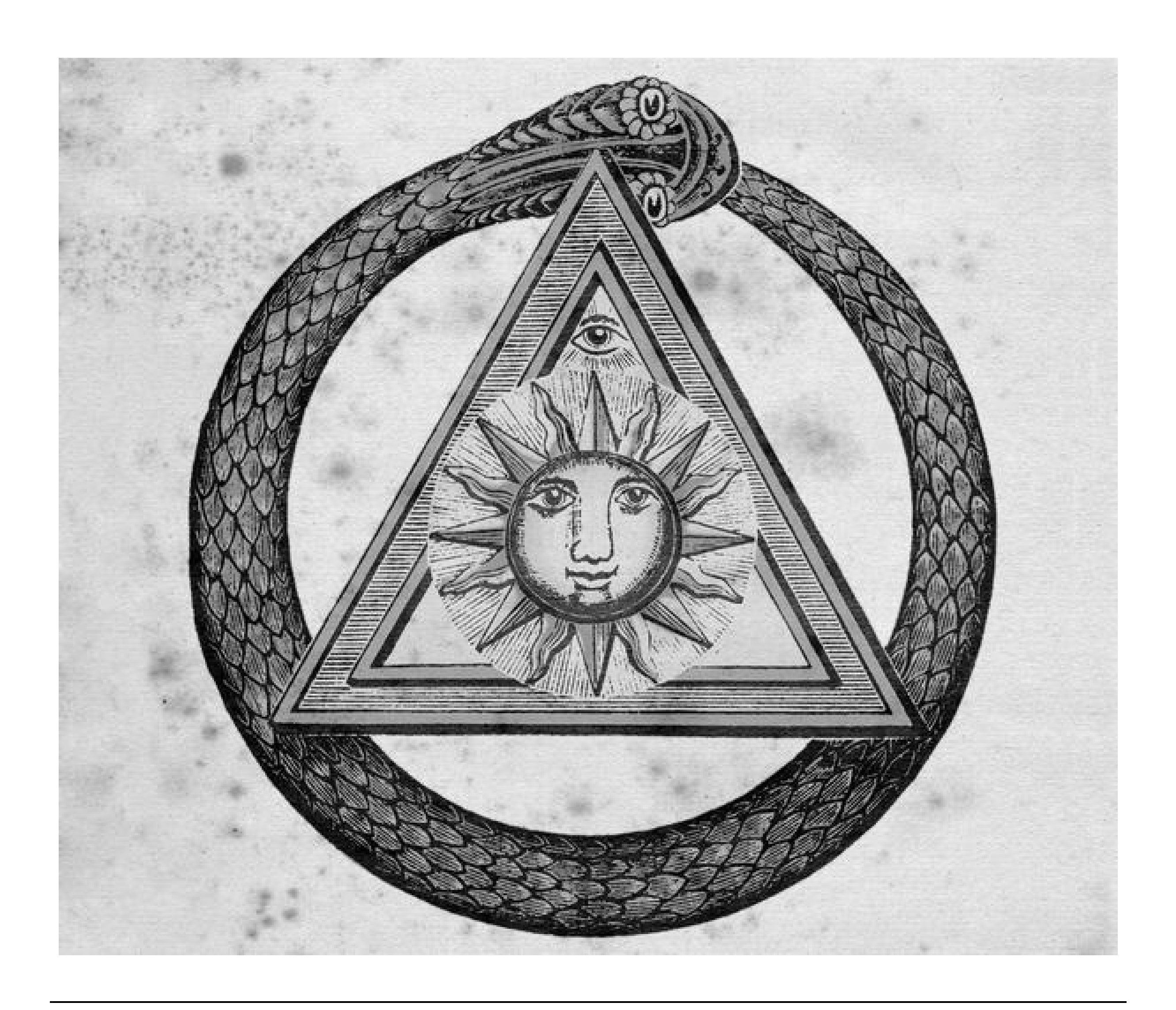
La segunda aproximación se puede calificar de ética y se preocupa por las consecuencias que tendría en la vida del hombre que la teoría del eterno retorno fuese cierta. En opinión de Nietzsche, deberíamos actuar o comportarnos como si tuviéramos que vivir eternamente con las consecuencias de nuestras acciones. Desde una perspectiva práctica, el comportamiento no solo se puede cuestionar por sí mismo, sino que también se puede poner a prueba en sentido moral preguntándose de modo hipotético si conduce a un mundo en el que el sujeto quiera revivir sus experiencias una y otra vez, durante toda la eternidad. Así, el precepto regulador ético que se deduce de este concepto es que la infinita repetición de nuestro comportamiento se vuelve el criterio por el cual tomamos conciencia de su valor o desvalor.

Con la noción del eterno retorno, Nietzsche buscaba una teoría que representase el máximo antagonismo frente a la concepción de la historia de su época y del pensamiento redentor cristiano. Esta idea cambiaba la noción lineal del tiempo propia del cristianismo y recuperaba la noción circular propia de los griegos. Para hacer realidad esta ruptura tenía que oponerse a toda visión de la existencia humana que presupusiera una meta o una finalidad como orientación del comportamiento, es decir, que tuviera una visión teleológica de la existencia. Mientras que el cristianismo concibe un final de los tiempos apocalíptico con un Juicio Final, en virtud del eterno retorno la vida no tiene ni un inicio ni un final y, en consecuencia, no se da ningún progreso. Una vida que se repite continuamente termina perdiendo cualquier sentido elevado. Solo hay lo que siempre ha existido, de lo cual

no se puede destilar ninguna esperanza, ya sea redentora o de cualquier otra índole.

LA REPETICIÓN DE LOS ESTADOS DEL MUNDO

La concepción del tiempo como una repetición del mundo se remonta al antiguo Egipto, donde aparece representada en jeroglíficos mediante un símbolo que consiste en un dragón o una serpiente que se muerde la cola y crea un círculo sin fin. Los griegos darían a esta imagen el nombre de «uróboros», de *oyrá*, que significa «cola», y *borá*, «alimento». Está igualmente en el hinduismo y el budismo, y es una noción fundamental de la mitología nórdica. Los conocimientos de Nietzsche sobre la Grecia antigua y la filosofía hindú dan pie a pensar que sabía perfectamente cómo se había desarrollado el concepto en estas culturas. Probablemente también conocía los *Diálogos concernientes a la religión natural* de David Hume (1711-1776), donde el filósofo escocés recuperaba la idea de un modo muy similar a su propia concepción. En la imagen, un uróboros, que junto al triángulo divino, el ojo y el sol, constituyen el símbolo de la masonería, en un grabado de finales del siglo XIX.



Parece difícil que muchos seres humanos pudieran soportar una vida eterna sin encontrar consuelo ni redención, aunque fuera en la nada. En tiempos de Nietzsche la inmensa mayoría de personas hubiera encontrado este pensamiento intolerable e insufrible, tanto los «humillados y ofendidos», como los enfermos, los oprimidos o los creyentes en el futuro de la humanidad, imbuidos de la fe en el progreso técnico. ¿Era realmente esto a lo que se refería Nietzsche? ¿El eterno retorno era una reproducción exacta de la vida con todas sus miserias? Existe una interpretación menos literal: es posible que el pensador no se refiera a la vida de cada uno en concreto, sino a la vida en general. Desde ese punto de vista, el eterno retorno podría entenderse como una afirmación incondicional de la vida, incluyendo el

sufrimiento. Dejemos de buscar pretextos o subterfugios, como el del cielo, para abandonar la vida, y celebrémosla tal y como es, dice Nietzsche. Ahora bien, no solo hemos de estar dispuestos a pasar eternamente por la vida, sino también a morir, ya que debe ser así para que la vida se repita infinitamente.

Nietzsche formulaba la propuesta de una transformación espiritual de grandes implicaciones éticas y tremenda actualidad: debemos aceptar nuestra vida, nuestro destino, y luego quererlo todo otra vez, configurar nuestra vida como si fuera una obra de arte, ya que entonces una repetición de ella sería algo aceptable, del mismo modo que queremos contemplar una obra de arte una y otra vez. Suprimidas la fe y la esperanza en otros mundos, al hombre solo le queda la fuerza imaginativa. Nietzsche venía a decir, en resumen, que si concebimos cada instante, por muy terrible que sea, como digno de repetirse, habremos encontrado al menos el consuelo de esa repetición.

La teoría del eterno retorno de Nietzsche se quedó en una intuición y en una especulación cosmológica y existencial sugerente. El mismo autor temía malentendidos y se preguntaba si acaso sucumbirían por ella las mejores naturalezas, o si serían los peores los que la asumirían. Por un lado podía convertirse en la piedra de toque del hombre superior, y por el otro, en el terrible retorno eterno del desperdicio y del derroche. Podía desembocar incluso en el peligro de los peligros: que nada tuviera sentido, el nihilismo. El filósofo tampoco aclaró qué contribuiría en mayor medida a la afirmación de la vida, si la conciencia de la eternidad de un instante o el conocimiento de que nunca se repetirá, de que es único. Como fuere, parece que abandonó la idea y dejó de interesarse por ella. Los textos que le dedicó sugieren que, quizá por la insatisfacción que le causaron sus especulaciones científicas, terminó perdiendo la confianza en ella.

EL SUPERHOMBRE, ENTRE EL IDEAL Y LA BIOLOGÍA

El superhombre es uno de los conceptos nietzscheanos que más malentendidos ha provocado. Es probable que haya contribuido a ello la traducción del término alemán *Übermensch* por «superhombre», que

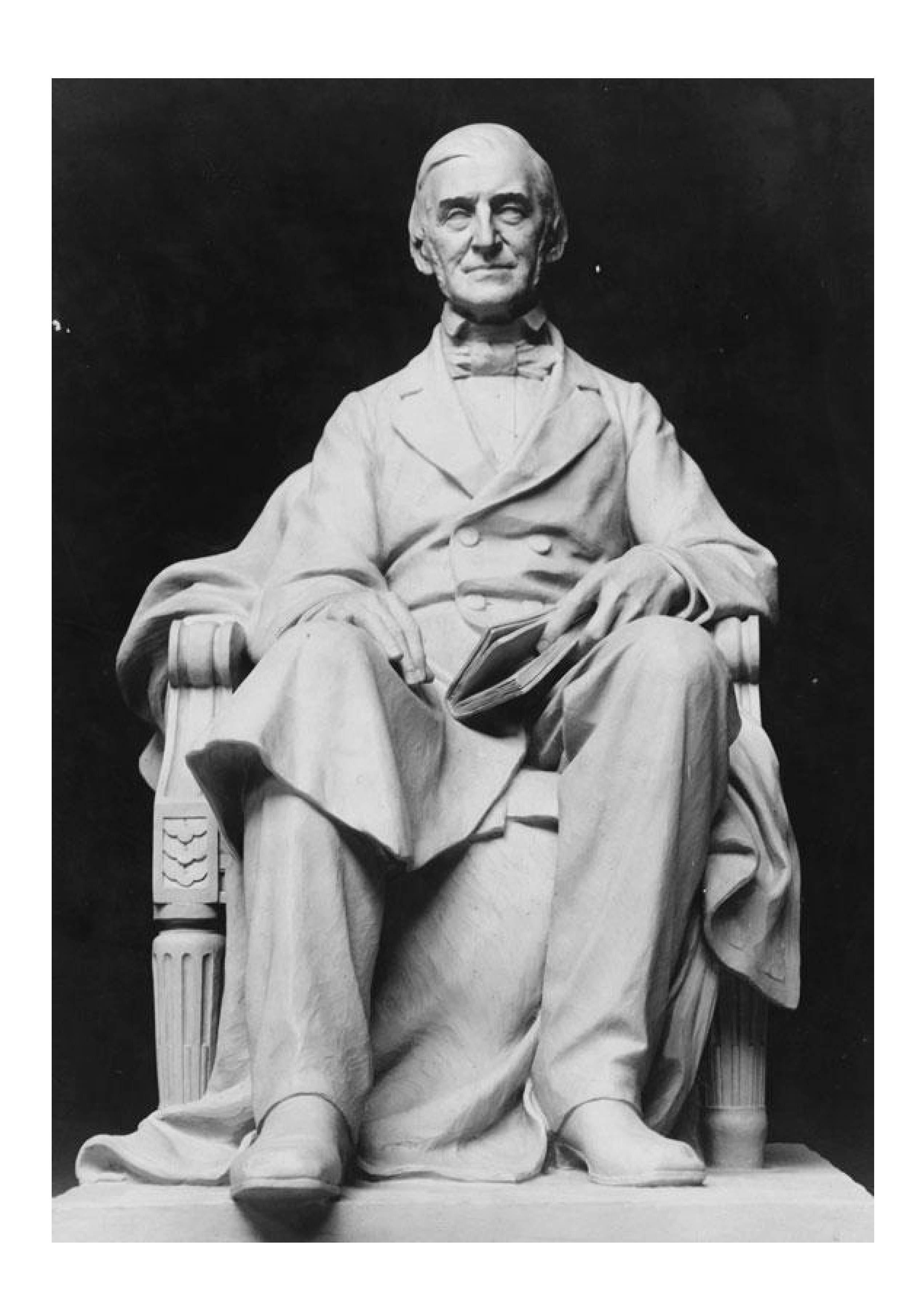
sugiere un hombre con fuerzas o poderes extraordinarios, mientras que otras traducciones más acertadas, como «sobre--hombre» o «suprahombre», no han logrado imponerse. El problema se reproduce en otras lenguas. La primera traducción inglesa fue el término *Beyond-Man*, pero a continuación se impuso *Superman*. Para evitar la confusión, se ha tratado de sustituir este último por *Overman*. El término «superhombre» se incorpora a una larga serie de conceptos nietzscheanos que se caracterizan por llevar el prefijo *über*, el cual expresa una obsesión por buscar la verticalidad, la jerarquía y la superación de estados inferiores. En este prefijo queda contenido el afán de sobrepasar y de elevarse por encima de algo.

Aunque procurara distanciarse de ella, el filósofo alemán no fue inmune a la corriente del darwinismo social, la cual trataba de aplicar a la sociedad humana los principios evolutivos y selectivos que Charles Darwin (1809-1882) había descubierto en la naturaleza. Darwin admitió la posibilidad de que el hombre pudiera seguir evolucionando y afirmó que era una especie abierta, lo que dio pábulo a toda índole de fantasías acerca de la evolución humana. Algunos de sus discípulos se apropiaron de la sugerencia del maestro para demostrar que el hombre podía perfeccionarse biológicamente y crear una raza superior.

El superhombre nietzscheano nació en un primer momento del contraste con el infrahombre, es decir, que surgió de la necesidad de superar un estadio inferior, que Nietzsche equiparaba con «el último hombre» o el hombre de su tiempo en general, por el que sentía auténtica náusea. Por lo tanto, el superhombre se originaba en el anhelo de un hombre futuro que redimiera a la humanidad del ideal del presente, del nihilismo. Nietzsche esperaba de esa nueva especie —o quizá de una individualidad— que liberara de nuevo la voluntad, que devolviera al hombre su esperanza, y a la tierra, su meta. El filósofo intentó concretar los rasgos de ese superhombre, pero estos parecen perderse en la especulación y en un pensamiento imaginativo próximo a la poesía. Las tentativas de describirlo por parte de su autor despiertan perplejidad: ha de ser un Anticristo y un Antinihilista, un vencedor de Dios y de la nada, un «César con el alma de Cristo».

El hombre-masa, que Nietzsche simboliza en el último hombre, sospecha que Dios ha muerto pero no saca ninguna consecuencia de este

conocimiento. El grave inconveniente es que el último hombre o su estirpe no se pueden eliminar. Este hombre es el más longevo: para librarse de él, hay que superarlo. Zaratustra predica cuál es el camino de esa superación. Será a través de un hombre que sea capaz de vivir sin esperanza, sin consuelo, sin Dios, y que, no obstante, comprenda plenamente el valor de la vida. El hombre no es más que un tránsito, un puente, una cuerda tendida entre el mono y el superhombre.



Por más que se identifique de inmediato el superhombre con Nietzsche, no se trata de una idea plenamente original suya. La fuente que influyó de modo más poderoso a Nietzsche fue el filósofo trascendentalista norteamericano Ralph Waldo Emerson (1803-1882), en la imagen, que con su concepto de *Over-Soul* o «superalma» sintetizó las líneas del darwinismo y el cristianismo en una noción que designa la suma de todas las partes de la existencia.

El superhombre se mantiene fiel a la tierra; desprecia todas las esperanzas ultramundanas. Zaratustra afirma que es el «sentido de la tierra», es decir, que la misma tierra produce un sentido inmanente y se perfecciona con la llegada del superhombre. En este planteamiento no se puede entender la tierra en un sentido puramente materialista, sino como fuente de valores, en tanto que ella misma produce el sentido de sí misma.

Ni héroe ni hombre del futuro

Nietzsche previno contra los malentendidos fundamentales que podía despertar su teoría. El primero era la identificación de su superhombre con un tipo idealista, medio santo, medio genio, que él identificó con la concepción del héroe que aparecía en la obra de Thomas Carlyle (1795-1881). En su libro *Sobre héroes*, el historiador escocés defendió que la historia del mundo no es más que la biografía de las grandes personalidades que lo han jalonado y afirmó el derecho del genio a configurar el mundo.

Para Nietzsche este modelo se reducía a su tipo superior que, pese a todas sus cualidades creativas, no lograba romper la estructura cultural y existencial del hombre. Su preocupación no era qué iba a reemplazar al hombre, sino qué tipo de hombre se debe elegir, querer, criar como más valioso. La humanidad no representa un desarrollo hacia lo mejor, hacia lo más fuerte, lo más elevado. No en vano, en opinión del pensador alemán, el europeo del siglo XIX tenía un valor muy inferior al del europeo del Renacimiento. La cuestión es que, de vez en cuando, se producen casos puntuales, en los lugares más dispares de la Tierra y en las culturas más diferentes, en los cuales surge un tipo superior en relación con el conjunto de la humanidad del que puede decirse que es una especie de superhombre. Nietzsche habla de Julio César, César Borgia o Napoleón. Sin embargo, el

hombre, como especie, no progresa. Los tipos superiores no se mantienen, por lo cual no se eleva el nivel de la especie. Sería posible que la masa se sacrificara para que surgieran personalidades excepcionales, o podría fomentarlas una estructura jerárquica y piramidal de la sociedad, pero Nietzsche cree que el tipo humano de la democracia de masas, materialista y utilitarista, portador de instintos atrofiados, excluye esta posibilidad.

El segundo malentendido anticipado por el propio autor veía el peligro de una interpretación puramente biológica o darwinista de su concepto. Por desgracia, el mismo Nietzsche dio motivos de sobra para que se produjeran estos malentendidos, y nunca los logró corregir satisfactoriamente, dando la sensación de que tenía más claro qué era lo que no podía ser el superhombre que lo que sí podía ser. Consciente de que su teoría del superhombre se podía confundir con las numerosas tesis evolucionistas surgidas del darwinismo que proliferaban en su época, se guió por su afán de originalidad para marcar las diferencias con esta corriente de pensamiento. Escribió así un texto con el título de *Anti-Darwin*, en el cual se especifica que en la existencia orgánica humana no se trata solo de sobrevivir o de subsistir, sino que es una expansión de la vida.

En ese mismo texto, que forma parte de una de sus últimas obras, *El crepúsculo de los ídolos*, se dice:

> En lo que se refiere a la famosa «lucha por la vida», a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida no es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda. Donde se lucha, se lucha por el poder.

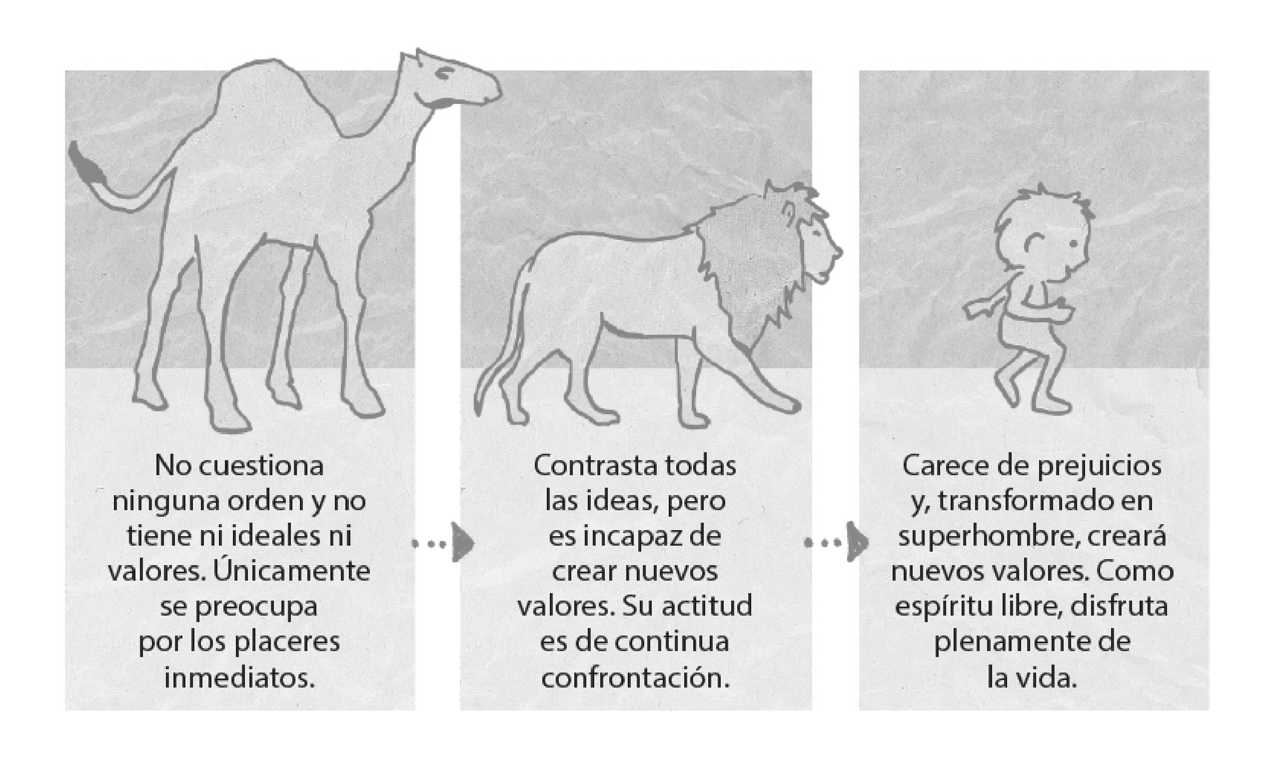
En opinión de Nietzsche, la teoría darwiniana de la lucha por la existencia era superficial. Esta lucha es solo una excepción, una restricción temporal de la voluntad de vida. Tanto la lucha grande como la pequeña se dan por el crecimiento y la expansión, por la voluntad de poder, que es la vida. Esa aspiración a crecer, a expandirse, puede incluso poner en duda o anular el instinto de conservación. Para el pensador alemán, el instinto de supervivencia es expresión de una situación excepcional, mientras que en la naturaleza no suele predominar una situación de excepción, sino de abundancia.

Sus intentos por alejarse de la visión darwinista de la existencia le impulsaron a situar a su superhombre en la esfera de la libertad y no en la esfera de las leyes de la naturaleza. En la realidad observaba que en ninguna parte se encuentran ejemplos de una selección inconsciente en el ámbito humano. Por tanto, negó que algo superior pudiera surgir de algo inferior por sí mismo a través de un proceso de selección natural. Se resistió a que su superhombre quedase encerrado en una categoría puramente biológica o zoológica, que pudiera ser el producto de una selección evolutiva. Pero, en contradicción con estos esfuerzos, sometió la moral a leyes biológicas en tanto que entendía las virtudes como estados fisiológicos. Esta visión biológica de la moral se basaba en una teoría puramente fisiológica del instinto que no reconoce fenómenos morales en sí mismos.

LA METÁFORA DEL CAMELLO

Zaratustra expresó metafóricamente el proceso de transformación que conduce al superhombre en su discurso sobre las tres transformaciones. El espíritu se desarrolla primero en el camello, dispuesto a llevar todas las cargas. Es paciente, servicial y se ocupa, principalmente, de llevar a cabo los preceptos morales que se le han impuesto. Su principio es «¡Tú debes!» y representa la sumisión a los valores tradicionales. En una segunda transformación, el espíritu se vuelve león, se torna desafiante y se desprende de la carga inútil que porta el camello: los deberes y modelos de pensamiento. Su principio reza: «¡Quiero!» ¿En qué se tiene que transformar el espíritu para corresponder a las exigencias del superhombre? El león lleva consigo demasiada negatividad y es por ello que debe convertirse en niño, porque el niño es un nuevo comienzo y es olvido, una rueda que gira por sí misma, un primer movimiento, un sagrado decir sí. El niño no admite ninguna regla que no venga de sí mismo. Entendiendo la existencia como objeto del espíritu creativo, hay que recuperar la seriedad con que juega el niño: «el espíritu quiere ahora su voluntad, el que perdió el mundo gana ahora su mundo», afirma Nietzsche. La misión del hombre

creador está en prepararle el camino al superhombre. El superhombre es, a su vez, pura potencia creativa. Solo una conciencia inocente, como la del niño, puede asimilar el eterno retorno de todas las cosas.



La transformación

Nietzsche, que no creía en razas puras, llegó no obstante a conjeturar acerca de la posibilidad de «purificar» una raza aplicando un método selectivo de crianza. Incluso llegó a expresar su deseo de que alguna vez pudiera surgir una cultura y una raza europea pura. Hay pasajes, sobre todo de sus escritos póstumos, en los que se encuentran paralelismos entre los rasgos físicos y la disonancia en las costumbres y en los valores. La purificación de la raza, en opinión del pensador, se tenía que revelar obligatoriamente en una armonía de los rasgos físicos, ya que todo incremento de belleza y de salud físicas encuentra una correspondencia en la salud y en la belleza moral. A menudo la inferioridad fisiológica tiene como consecuencia una inferioridad moral, espiritual e intelectual. Según Nietzsche, el cristianismo es la religión anti-

aria por antonomasia, porque en ella domina el tipo braquicéfalo y moreno. Aquí el pensador alemán estaba identificando la virtud con la belleza o armonía física, y la maldad moral con la fealdad o la desproporción física.

En algún momento Nietzsche debió de darse cuenta de que una transformación del hombre a través de un nuevo sistema pedagógico o de una selección racial no tenía perspectivas de éxito, ni tampoco una nueva Ilustración o una evolución biológica iban a ser capaces de cambiar la naturaleza del hombre, algo indispensable para superar el nihilismo. De ahí que renunciara a proyectar una utopía al estilo de las del Renacimiento, que también incluían medidas eugenésicas y eutanásicas, o criterios de selección bioló-gica a través de matrimonios concertados u otros métodos, con objeto de lograr una homogeneidad y una armonía social.

Pero entonces, según Nietzsche, ¿cómo podía llegarse al superhombre? En primer lugar, tenía que darse un giro copernicano en la perspectiva: no es el hombre, sino el superhombre el que ha de ser la medida de todas las cosas. El superhombre no puede surgir en una sociedad con residuos ultramundanos, ya que Dios y el superhombre se excluyen mutuamente. No será mediante el progreso, ni mediante la democracia o el socialismo, con sus métodos pedagógicos a todas luces insuficientes y decadentes, ni a través de una revolución, como se llegará al superhombre. Será a través de un avance o salto (*Vorschritt*) que rompa la causalidad, una modificación de la naturaleza humana que se puede entender como una mutación o metamorfosis. Con el superhombre, el eterno retorno de lo idéntico alcanza su punto culminante ya que el hombre va a ver justificada su existencia por el hecho de conducir al superhombre, y este por el hecho de poder soportar el pensamiento abismal de una doctrina cíclica de los mundos.

En ocasiones es palpable la angustia que atenazaba a Nietzsche ante la posibilidad de que se prolongase la venida del superhombre, ya que su dilación tendría consecuencias funestas. Según el filósofo, vivimos en el interregno formado por la muerte de Dios, un período de gran peligro en el que se vive inmerso en el nihilismo. El hombre ha cometido un acto terrible para el que no estaba preparado: el asesinato de Dios. Es probable que fuera esta angustia la que llevara al filósofo a escribir con una crueldad y dureza considerables, a llevar al papel algunas frases que, tomadas al pie de la

letra, podrían desencadenar actos terribles. Entre sus manuscritos se encuentran desde proclamaciones para crear al hombre del futuro mediante la selección y la aniquilación de los millones de malogrados hasta la propuesta de sacrificar a la gran masa con objeto de que prospere una especie más fuerte. Este proceso «al cual se podría llamar progreso» culminaría en la fundación de un partido de la vida con el cometido de mejorar la humanidad a través de la aniquilación de todo lo degenerado y parasitario. Aunque no sirva de justificación y mucho menos de defensa, hay que aducir que casi todos estos pasajes aparecen en manuscritos póstumos que probablemente nunca habrían salido a la luz y de los que no se sabe con certeza en qué medida reflejan sus propias ideas o son fruto de fantasías destructivas.

La voluntad de poder

En el crepúsculo de su labor intelectual, Nietzsche estuvo obsesionado con varios temas: la voluntad de poder, el cristianismo, Wagner y la situación política europea. Había ido dejando de lado su relativa indiferencia en cuestiones políticas y, bien al contrario, fue mostrando un interés casi maniático por los acontecimientos de su tiempo, en los que veía reflejados los síntomas del nihilismo. El fruto de este interés son numerosas notas, así como el intento de influir a través de sus opiniones en el futuro de Europa e incluso de la humanidad.

Sus últimos cuatro años de lucidez mental los empleó en un ambicioso proyecto que no logró concluir. En 1885 se mostraba decidido a escribir una obra principal en la que iba por fin a explicar su «sistema», o al menos a intentar dar un sustrato convincente a su pensamiento. Se conservan varios proyectos de índice, uno de los cuales sería el que usarían su hermana y el compositor Heinrich Köselitz para realizar una compilación arbitraria y selectiva de materiales póstumos bajo el título de *La voluntad de poder*.

En septiembre de 1886, Nietzsche anunció que estaba trabajando en una obra en cuatro volúmenes con el título *La voluntad de poder: intento de una transvaloración de todos los valores*. Perseveró en este proyecto hasta el verano de 1888, aunque en el último plan de otoño del mismo año el título se quedó en *La transvaloración de todos los valores*. Lo que había ocurrido entretanto es que había ido sacando fragmentos de la masa de anotaciones destinada a este proyecto para publicarlos en otros libros. Al parecer, había renunciado a su empresa, quizá por no sentirse con fuerzas para llevarla a cabo, y decidió dar salida a parte del material acumulado en obras mucho más breves.

A lo largo de 1888, los meses anteriores a la pérdida definitiva de su salud mental, residió primordialmente en Turín, ciudad italiana que le resultaba «indescriptiblemente simpática» por su *noblesse* y cuyo clima parecía sentarle bien. En ese período de actividad alternó fases de agotamiento nervioso con otras de euforia en las que mostró un rendimiento intelectual sorprendente: «Claridad maravillosa, colores otoñales, un exquisito bienestar en todas las cosas», escribía. Incluso anotó que se sentía maduro para «redimir el mundo».

Aquellos intensos días alumbraron numerosos manuscritos. El primero de ellos fue *El Anticristo*, un texto polémico de una radicalidad extrema que quedó guardado en un cajón por propia voluntad. Nietzsche lanzaba aquí su último ajuste de cuentas con el cristianismo. Aunque presenta pocas novedades en su crítica de la moral y la metafísica cristianas, el filósofo llevó sus juicios al límite del género panfletario, llegando al punto del libelo difamatorio. El libro no se publicó hasta 1895, lleno de omisiones, por lo cual la disputa sobre la edición correcta se prolongó hasta bien entrado el siglo XX. Su siguiente obra, *El crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa a martillazos*, fue el producto de una semana frenética de trabajo en la localidad suiza de Sils-Maria, entre el 26 de agosto y el 3 de septiembre. En este volumen pretendía ofrecer una breve introducción a su obra, que comenzaba a extenderse dentro y fuera de Alemania. El día en que cumplió cuarenta y cuatro años decidió escribir su autobiografía: *Ecce Homo*, un texto que repasa sus escritos anteriores y proporciona valiosas claves interpretativas. Este retrato desesperado de una mente genial al borde de la crisis no se publicó hasta 1908.

El autor ya no tuvo el control sobre la edición final de estos textos ni poder alguno a la hora de negociar su publicación. La última obra que escribió se tituló *Nietzsche contra Wagner*. Pese a toda la crítica y la aversión, en ella se pone de manifiesto la fascinación que el pensador había sentido por el compositor y la influencia que llegó a ejercer en su pensamiento, convertido en un tema recurrente y obsesivo del que nunca obtuvo la suficiente claridad.

Su desmoronamiento definitivo llegó en los primeros días de enero de 1889. Los especialistas discuten si las obras que alumbró en tan poco tiempo dejan traslucir ya síntomas llamativos de una grave perturbación mental. Lo cierto es que en ellas se detectan rasgos propios de megalomanía y no pocos pasajes se convierten en tiradas delirantes. En sus anotaciones y en su correspondencia son frecuentes las declaraciones y las frases fuera de la realidad o las proclamas que hacen dudar de que estuviera en la plena posesión de sus facultades mentales.

LA MALDICIÓN FINAL

Cuando Nietzsche concluyó *El Anticristo*, al que le añadió el subtítulo *Maldición sobre el cristianismo*, tenía aún la suficiente lucidez mental como para saber que con este texto había sobrepasado más de una frontera. Quizás a ello se debió su reticencia a publicarlo de inmediato. Si ya había sido difícil encontrar editor para sus últimas obras, el tono y el contenido de este libro hacía esperar el rechazo absoluto. La impresión se constata en su breve prefacio, donde el autor declara que «este libro está hecho para muy pocos lectores; puede que no viva aún ninguno de ellos». En cualquier caso, probablemente sea el ataque más radical, dramático y elocuente que ha recibido el cristianismo desde el campo filosófico.

Pero el pensador no pretendía polemizar de manera gratuita, sino que se proponía varias metas. Una de ellas consistía en denigrar al cristianismo de tal modo que ni siquiera se pudiera medir con otras religiones, como el budismo, el brahmanismo —que era el nombre que se daba al hinduismo en aquel momento— o el islam. El filósofo concebía el budismo, el brahmanismo y el cristianismo como los grandes movimientos nihilistas y decadentes, ya que, en su opinión, todos veneran como meta el concepto opuesto a la vida, es decir, la nada. Este es su bien supremo, su Dios. Ahora bien, Nietzsche establecía una jerarquía entre estos movimientos, en la cual el cristianismo ocupaba el escalón más bajo.

El pensador había adquirido conocimientos muy sólidos acerca del budismo, al que se había aproximado a través de Schopenhauer, admirador de esta religión. A su parecer, el budismo era cien veces más noble y realista que el cristianismo, entre otras cosas porque no conoce el concepto de Dios. Es la única religión positivista que ha aparecido en la historia, porque en ella se sustituye la lucha contra el pecado por la lucha contra el sufrimiento. Es una religión que está «más allá del bien y del mal». Su superioridad se basa en aceptar el egoísmo, puesto que la doctrina de Buda lo eleva a la categoría de deber. Para el filósofo, esta religión era propia de hombres tardíos, de razas bondadosas, pacíficas e hiper-espirituales, muy sensibles frente al dolor.

Nietzsche también estudió en profundidad la religión hindú, aunque con las limitaciones de su tiempo. Sobre todo concitó su atención el

denominado *Código de Manu*, un compendio de leyes que regulaba la conducta civil y religiosa del hombre en gran parte de la India. De él escribió a Köselitz que se trataba de un testimonio absolutamente ario, de un código sacerdotal de la moralidad, basado en los Vedas, no pesimista pese a ser de origen sacerdotal, que completaba sus ideas religiosas de la manera más notable. Uno de los aspectos que más le atraía de este código era el reconocimiento de las castas, las cuales formaban parte de un orden que es solo la sanción de un orden natural, una ley de la naturaleza, sobre la cual no tiene poder ninguna arbitrariedad ni ninguna idea moderna.

Por último, el pensador alemán también valoraba por encima del cristianismo al islam, y afirmó que si este desprecia al cristianismo tiene mil veces razón para ello. El origen del islam se encuentra en instintos nobles y viriles que dicen sí a la vida. En suma, Nietzsche seleccionó subjetivamente rasgos de las principales religiones y los empleó contra el cristianismo, pasados por el tamiz de sus interpretaciones, en un afán por agotar todos los argumentos para atacarlo sin importar de dónde procedieran.

El núcleo de *El Anticristo* se dedica a Jesús y a san Pablo, a los que pretende someter a un análisis psicológico con el objeto de desenmascarar el proceso por el cual se creó una religión dogmática, en su opinión, funesta para la historia europea. Para ello se sirve de la estrategia ya aplicada a otras figuras del pensamiento, como Pascal, Wagner o Schopenhauer: la tipificación, es decir, crear un tipo o modelo ideal que condense ciertas características y que sirva para definir al personaje.

Pablo de Tarso (siglo I d.C.), conocido simplemente como «el Apóstol», fue una de las personalidades más importantes del cristianismo primitivo. De origen judío, participó en la persecución de los cristianos hasta su célebre conversión en un viaje de camino a Damasco. Su pensamiento se convirtió en un motor de construcción y expansión del cristianismo en el Imperio romano, y sus epístolas acabaron formando parte del canon bíblico. Nietzsche sintió una gran fascinación por esta figura, equiparable en su ambivalencia a la que profesó por Sócrates. Por una parte, es evidente la aversión y aun la repulsa que sentía por ambos personajes; por otra, se vislumbra un poso de admiración difícil de eliminar. De hecho, contra san Pablo dirigió toda su artillería pesada: abusó de los conceptos de Jesús para

alzarse con el poder. Su crimen fue falsificar el mensaje de Jesús, en el cual, apunta Nietzsche, nunca se habla ni de un Dios para nuestros pecados, ni de una redención por la fe, ni de una resurrección tras la muerte. Esto es lo gracioso del asunto, un humor trágico, según el pensador alemán: que Pablo ha vuelto a erigir todo lo que Cristo había anulado con su vida.

Para Nietzsche, san Pablo representa el tipo de sacerdote con el cual la casta eclesiástica se siente con fuerzas para volver a ser dominante. Para ello Pablo resucitó la creencia en el pecado y en su perdón, puesto que, como el sacerdote vive de los pecados, necesita que se peque. Por su culpa, el resentimiento judío dejó de estar restringido a la ortodoxia judía y alcanzó una dimensión universal.

Dice Nietzsche que el Dios paulino es un Dios únicamente moral, que se agota en preceptos. Como fue Pablo quien hizo de la cruz el punto cardinal de la teología cristiana, en consecuencia, fue él quien clavó al redentor en la cruz. Con la palabra «cruz» Pablo ya no se refiere a un instrumento de ejecución, sino que adquiere la trascendencia de una clave teológica, de un símbolo. A través de él, confronta a sus lectores y oyentes con la paradoja de que Dios ha actuado para la salvación de los hombres al abandonar a su Cristo a la muerte denigrante del esclavo. He aquí la inversión de todos los valores de la Antigüedad romana y judía. El triunfo de la teología paulina supone el triunfo de la cruz sobre la sabiduría de la palabra, la destrucción de la herencia grecolatina.

Para Nietzsche, el tipo de Jesús representa un amor que no se puede considerar una sublimación de la voluntad de poder, sino que afronta a los hombres y a la vida sin resentimiento y sin odio. Proclama la posibilidad de una vida sin voluntad de poder. Esto, según el filósofo, es imposible ya que, como se verá más adelante, el mundo es en sí mismo voluntad de poder, y no aceptar tal cosa significa vivir fuera de la realidad. Ahora bien, en su análisis del tipo de Jesús se perciben rasgos de una identificación existencial. En al-gunos pasajes que lo describen se han descubierto afinidades con expresiones del filósofo aplicadas a sus propios estados emocionales. De ahí que el lector reciba la impresión de que cuando describe algunos rasgos de Jesús esté describiendo una parte de sí mismo, algo que resulta muy patente cuando habla del sufrimiento.

El pensador leyó atentamente la *Vida de Jesús*, de Ernest Renan (1823-1892), obra de 1863 que forma parte de su *Historia de los orígenes del cristianismo*. Renan había rechazado la divinidad de Jesús, aunque lo exaltaba como hombre incomparable, y lo tipificaba con los términos de «genio» y «héroe», que a Nietzsche le parecían improcedentes. Lejos de acomodarse a esa tipología, pensaba el filósofo, como mejor se podía definir a Jesús era con el término «idiota», en el sentido originario griego, por el que se designa a una persona cuya existencia se reduce a la esfera privada y elude las responsabilidades políticas.



SAULO, EL PRIMER ANTICRISTIANO

Durante la redacción de *El Anticristo* Nietzsche leyó atentamente a Tolstói, sobre todo su escrito *Cuál es mi fe*, en el que narra su conversión al cristianismo y el abandono de su actitud nihilista, que el escritor ruso define como la ausencia de toda religión. Los dogmas de la Iglesia los atribuye Tolstói a san Pablo, por lo que los ataques del escritor ruso a la Iglesia y al apóstol se revelan esenciales para la argumentación de Nietzsche. Llevando este planteamiento al extremo, el filósofo erigió a san Pablo como el

verdadero fundador del cristianismo. Para Nietzsche, Pablo era en realidad un «disangelista», ya que corrompió y falsificó la Buena Nueva. Genio en el odio y apóstol de la venganza, no dejó de ser jamás Saulo —su nombre judío—, el perseguidor de los cristianos, solo que con una estrategia mucho más sutil. Según concluyó el filósofo en una conocida sentencia, «el último cristiano murió en la cruz» y los primeros cristianos, con Pablo a la cabeza, fueron en realidad los verdaderos anticristianos. En la imagen, *La conversión de san Pablo*, de Bartolomé Esteban Murillo, que refleja el momento en el que Saulo recibe la llamada divina por la que, según los *Hechos de los apóstoles*, dejó de perseguir a los cristianos y se convirtió en apóstol de Jesucristo.

En suma, la aproximación del pensador alemán a los orígenes del cristianismo y sus desvíos condensa la pretensión de distinguir el cristianismo primitivo como forma de vida, ajeno a dogmas y a sofismas teológicos, del cristianismo una vez ya institucionalizado, su contrario, que sería el fruto de la teología paulina.

UN PRINCIPIO FUNDAMENTAL

No es fácil hacerse una idea clara de lo que Nietzsche quería expresar con el concepto «voluntad de poder». En sus escritos póstumos se acumulan sin orden ni concierto los pasajes no solo en apariencia contradictorios, sino referidos a las esferas más dispares. Con esta expresión parece que, en la última fase de su vida productiva, el filósofo alemán pretendía abarcar todo lo existente en sus más variadas dimensiones, de ahí que adoptase acepciones con un sentido psicológico, fisiológico u orgánico, político, estético, moral, religioso y científico. Sin embargo, la expresión no aparece con frecuencia en la obra publicada con la autorización manifiesta del pensador. Es más, si no existiera la obra póstuma, los investigadores carecerían del fundamento suficiente para intentar comprender la filosofía nietzscheana del poder. Lo que está claro es que, con esta idea, Nietzsche se

integra en una corriente de pensamiento que no solo entiende el poder en términos de un proceso dinámico y lo reconoce como un hecho fundamental de la vida política sino también de la existencia en sí misma, como un hecho de carácter antropológico y cósmico.

Es objeto de una intensa controversia entre los filósofos hasta qué punto este concepto encaja en un proyecto metafísico o si, en realidad, elude tal categoría. En este punto se presenta una contradicción que parece tener difícil solución. A pesar de que en numerosos pasajes el pensador declare su hostilidad a todo sistema y su crítica de la metafísica parezca no dejar ningún margen a la duda, como ya se apuntó previamente, en cierto momento de su desarrollo teórico llegó a anunciar un libro que contendría lo que sería su sistema propio. En sus alusiones se puede colegir que preparaba un intento de explicar el fundamento último de todo lo existente, es decir, que pretendía haber encontrado una suerte de «principio universal» que gobierna la existencia toda.

El influyente filósofo alemán Martin Heidegger (1889-1976), autor de la obra *Ser y tiempo*, se declaró partidario de entender la voluntad de poder nietzscheana como la pieza clave para desarrollar un sistema metafísico. Por lo tanto, hay que entender la obra de Nietzsche como la culminación o la consumación de la metafísica occidental, ya que, con su inversión, quedaban agotadas todas sus posibilidades. Desde esta perspectiva, también podría decirse que Nietzsche aspiraba a reconstruir una metafísica bajo presupuestos inmanentes con objeto de destruirla desde dentro.

Las voces discordantes con esta opinión han hecho hincapié en que Nietzsche evitó hablar de un fundamento último, que no entendía la voluntad de poder como un principio unívoco, sino como una pluralidad de centros de fuerza inherente al mundo. Así, no sería un principio cosmológico, ni una estructura fundamental de la existencia, tampoco un espíritu que inspire el universo, ni una ley de la naturaleza. Tampoco se puede deducir que haya una voluntad de poder que lo abarque todo equiparable a Dios. Todo esto para Nietzsche sería sinónimo de metafísica. La voluntad de poder nietzscheana implicaría que en el conjunto de los procesos biológicos operan diversas voluntades de poder que impulsan a todo lo viviente desde su interior. Toda voluntad de poder particular actúa

por sí misma contra otras, lo que conlleva una desigualdad esencial. Desde esta perspectiva, la voluntad de poder siempre aparece encarnada en seres vivos concretos y en la realidad.

Aunque Nietzsche empleó el término primordialmente en singular, e incluso llegó a decir que era la esencia del mundo, en otros pasajes reconoce la existencia de una pluralidad de voluntades de poder. Estas «voluntades de poder» describen un mundo y un sujeto que se desintegran en muchos «cuantos de poder». Nietzsche considera todo lo existente como estructuras de poder, como cuantos de poder organizados jerárquicamente. Estos solo se agrupan en unidades relativas y ficticias. El mundo, infiere Nietzsche, ha devenido infinito, por lo cual no podemos evitar que contenga en sí infinitas interpretaciones.

Los especialistas coinciden en señalar que la principal inspiración para desarrollar esta noción vino del concepto de la voluntad de vida de Schopenhauer, tal y como lo empleó este último en su obra *El mundo como voluntad y representación*. Nietzsche siempre trató de distanciarse de esta idea, pero se advierte cierta dependencia de ella. El filósofo cree que «voluntad» es una palabra vacía en Schopenhauer, y la vida es un mero caso particular de la voluntad de poder. En consecuencia, Nietzsche llegó a su teoría negando que existiera un principio sustancial y trascendente de la realidad fundado en sí mismo.

La voluntad en Nietzsche no significa afán o aspiración a algo, ni deseo en el sentido de Schopenhauer, sino que va a consistir en ordenar. Hay voluntad allá donde se ordena. Voluntad de poder quiere decir ordenar el poder, autorizar al poder para que sea lo que es. ¿Y qué se entiende por ordenar? Ser dueño sobre la propia efectividad y elevarse continuamente por encima de sí mismo. La superación de sí mismo es la esencia del ordenar, y lo que se ordena es el poder. Voluntad de poder es poder de poder. Lo contrario de la voluntad de poder es la impotencia de poder. Pero no se debe confundir la voluntad de poder con la voluntad de dominio. Quien es realmente poderoso no necesita sojuzgar a otros para afirmarse en su poder, sino al contrario; esa actitud es más propia de seres débiles. El poderoso tampoco necesita ser reconocido porque se basta a sí mismo y sabe de su valor.

El mundo es lucha y caos

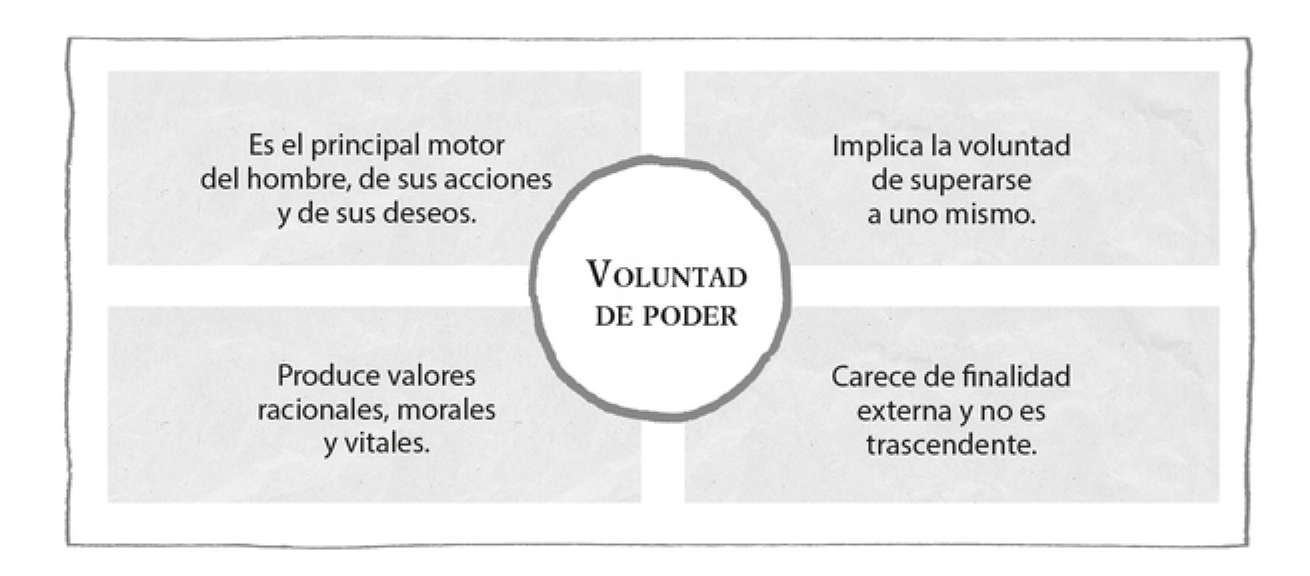
En una serie de fragmentos que, después de su muerte, la hermana de Nietzsche incluyó en el libro desacreditado *La voluntad de poder* se encuentra lo que se puede entender como la posible imagen del mundo del filósofo alemán, su cosmovisión. Esta se presenta mediante una suerte de fórmula ideal, que intenta armonizar la voluntad de poder con el eterno retorno de lo idéntico. Inspirándose en Heráclito y empleando un lenguaje simbólico y poético, Nietzsche comienza describiendo el mundo como un monstruo de fuerza, sin principio ni final, que siempre se mantiene idéntico consigo mismo. No crece ni disminuye, sino que dentro de él se produce un juego de fuerzas, un flujo y reflujo. A este mundo lo llama su mundo dionisíaco del crearse a sí mismo eternamente y del destruirse a sí mismo eternamente, su «más allá del bien y del mal». Pues bien, este mundo es voluntad de poder, y nada más que voluntad de poder. Nietzsche, por lo tanto, identifica el mundo con el eterno retorno y este, a su vez, con la voluntad de poder. El filósofo parece sugerir que la voluntad de poder es el presupuesto del eterno retorno de lo idéntico, ya que solo partiendo de la voluntad de poder se puede comprender qué significa el eterno retorno. Sin embargo, esta idea no acaba de quedar clara. La cosmovisión nietzscheana posee una gran fuerza poética y dialéctica, pero es difícil sacar una conclusión cierta; más bien invita a una aprehensión intuitiva de todo el proceso.

Nietzsche entiende el universo y la existencia como devenir, como un flujo. El ser se contrapone al devenir y adquiere el carácter de una ilusión. De ahí que entienda como la suprema voluntad de poder imprimir al devenir el carácter del ser. El mundo consta de formaciones de dominio que no constituyen una unidad; cada una de esas formaciones dispone a su antojo de todo lo que domina y lo compone según criterios propios.

De lo dicho se puede deducir que la voluntad de poder no es una unidad. Pero entonces, ¿por qué Nietzsche emplea tan a menudo el término en singular, como si fuera un concepto abstracto o una suerte de sustancia? «El mundo es la voluntad de poder», escribe, por lo cual se refiere al conjunto de toda la realidad. Es decir, que la voluntad de poder engloba al mundo en

toda su variedad. Para Nietzsche el mundo es caos, agregaciones y disgregaciones de fuerzas que no obedecen a ley alguna. Si el mundo no constituye una unidad organizada, tampoco lo puede constituir la voluntad de poder, perdiendo de esta manera parte de su justificación metafísica.

Una manera de abordar este concepto es por medio de la crítica del pensador alemán a la teoría de la evolución de Darwin. Nietzsche duda del axioma fundamental de esta teoría: que mutaciones favorables conducen a una ventaja en la lucha por la existencia y que una larga secuencia gradual de transformaciones termina por conducir a un nuevo órgano complejo o a otras estructuras. El pensador alemán afirma que una fase previa del desarrollo en la que el propósito último no se reconoce tampoco puede contener ninguna ventaja selectiva. Se pregunta, a este respecto, qué valor definitivo puede tener la domesticación del hombre, tal y como la establece Darwin. El filósofo se opone con firmeza a toda concepción de la vida por la cual se produzca una adaptación de condiciones internas a las externas. La adaptación orgánica se muestra como un fenómeno pasivo, mientras que la voluntad supone un proceso sumamente dinámico. También duda de que los individuos fuertes tengan mejores oportunidades de reproducirse que los débiles o inferiores. Es posible que de vez en cuando nazcan individuos mejor dotados que otros, pero esto no implica que tengan más posibilidades de reproducirse o ni siquiera de sobrevivir. Puede ocurrir incluso lo contrario a causa de la presión que ejerce la masa contra ellos. Los fisiólogos están equivocados, opina Nietzsche, si creen que el instinto de conservación es el instinto primordial de un ser orgánico. Ante todo, algo viviente quiere gastar sus energías. La conservación es solo una consecuencia derivada de ello.



«¿Queréis un nombre para este mundo? ¿Una solución para todos los enigmas? […] ¡Este mundo es la voluntad de poder, y nada más!», escribió Nietzsche acerca del concepto más controvertido de su obra, la energía inconsciente y creativa que impulsa todo lo viviente desde su interior.

UN CONCEPTO CIENTÍFICO

Nietzsche arremetió contra una figura científica de la categoría de Charles Darwin, porque, como le había ocurrido con el eterno retorno de lo idéntico, se afanaba por suministrar una base científica a su teoría de la voluntad de poder. Con este propósito, recurrió a investigaciones científicas de su tiempo, sobre todo a aquellas que se consagraban al estudio de la fuerza, en el ámbito de la física, y al de la naturaleza del organismo, en el ámbito biológico. De ellas dedujo analogías para perfilar el significado de la voluntad de poder. Del zoólogo y embriólogo Wilhelm Roux (1850-1924), que entendía el organismo como el producto de una lucha interna, extrajo la conclusión de que la formación del órgano es un producto de la voluntad de poder. El fenómeno de la división celular lo interpretó, asimismo, como un principio fundamental de crecimiento identificado con el proceso inherente a la voluntad de poder.

En la dimensión cosmológica Nietzsche había deducido analogías similares de Heráclito, para quien el mundo era el producto de una colisión de fuerzas. De ahí que a veces la voluntad de poder aparezca como una fuerza universal impulsora y como una realidad esencialmente dinámica. Podemos hablar en el pensamiento de Nietzsche de una desin-tegración del mundo unificado. Tampoco el mundo es una meta o un orden con una tendencia o propósito. Es, al igual que el organismo, una lucha de fuerzas que están en un continuo estado de crecimiento y disminución.

La vida es, en general, un campo de fuerzas donde se distribuyen de manera desigual cantidades de energía. Para comprender esto, dice Nietzsche, tenemos que pensar como físicos. En un mundo donde impera el principio de la conservación de la energía, donde no hay espacios intermedios vacíos, cuando algo penetra, algo retrocede, un incremento de fuerza en un lugar significa una disminución en otro.

Nietzsche deduce asimismo una analogía entre voluntad de poder y causalidad, de consecuencias dramáticas. Considerado psicológicamente, el concepto de «causa» es nuestra sensación de poder de la así llamada voluntad; mientras que nuestro concepto de «efecto» corresponde a la superstición de que esta sensación de poder tiene la capacidad de mover algo. La voluntad de acumulación de fuerza es específica del fenómeno de la vida, para la alimentación, la procreación, la herencia; para la sociedad, el Estado, la costumbre, la autoridad. Nietzsche se pregunta entonces: ¿no deberíamos aceptar esta voluntad como causa efectiva también en la química y en el orden cósmico? No solo se trata de la conservación de la energía, sino de la máxima economía del consumo: el querer ser más fuerte es la única realidad desde cada centro de fuerza, de modo que la causa eficiente en el mundo no es la conservación de sí mismo, sino la apropiación, el querer ser más.

Las funciones orgánicas se retrotraen a la voluntad fundamental, a la voluntad de poder, y se disocian de ella. Esta se especializa como voluntad de alimentarse, de adquirir propiedades, de obtener obediencia. La voluntad más fuerte dirige a la más débil. No hay ninguna otra causalidad que la de la voluntad de poder.

Cuando algo ocurre de una manera y no de otra, no hay que buscar en ello ningún principio, ningún orden. Aquí operan cuantos de fuerza, cuya esencia consiste en ejercer poder sobre todos los demás cuantos de fuerza. La voluntad de poder es el inicio de la cadena causal, una primera causa. Como el hombre, al igual que el resto del cosmos, queda sometido a estos axiomas, la voluntad de poder también es para el hombre el motivo y la meta existencial suprema. La voluntad de poder es el fundamento de la causalidad; lo que se nos muestra como causalidad solo es la apariencia externa de una voluntad de poder inmanente.

Nietzsche, consecuente aquí con su teoría, extiende al mundo inorgánico su principio de que toda fuerza impulsora es voluntad de poder, y pretende refutar el pensamiento mecanicista aduciendo que este se imagina el mundo de tal modo que se pueda calcular. Finge unidades causales y átomos cuyo efecto se mantiene constante. Sin embargo, imponer a la naturaleza leyes causales no es más que una interpretación entre otras por la cual se pretende imaginar un curso necesario y, por lo tanto, predecible, pero no porque en ella dominen leyes, sino porque faltan por completo las leyes. No es la relación causa-efecto la que determina la realidad, sino que es el poder el que saca su consecuencia en cada momento.

Todo lo existente, ya sea naturaleza o historia, es solo una forma de la voluntad de poder. Vida es otra palabra que usa Nietzsche para ser. Ser es vida. La vida no es para Nietzsche, en contra de Schopenhauer, voluntad de negación de la vida, sino afirmación en el sentido de una orden. La vida, al contrario que para Darwin, es incremento del sí mismo, crecimiento, no lucha por la existencia. La voluntad de poder es el ser de la existencia. Todo lo que es, es en tanto que deviene; ser es devenir.

Se puede llegar a la conclusión de que estas especulaciones acerca de la voluntad de poder surgen, por un lado, de una generalización empírica de fenómenos observados en las ciencias de la naturaleza, que intenta reconciliar manifestaciones físicas como el movimiento y la fuerza con teorías acerca del organismo, y, por otro, de aproximaciones metafísicas que intentan reducir cualquier pretensión de validez, como el afán de verdad, el conocimiento, la justicia o la creación de valores, a un único origen. La

verdad, pongamos por caso, se basa en un aumento de poder, y, en ese sentido, se reduce a una interpretación. Cada interpretación resulta en un síntoma de crecimiento o de disminución. Si una interpretación sirve al crecimiento de poder, es más verdadera que aquella que mantiene el equilibrio y supone una disminución del poder.

Los nuevos valores

La voluntad de poder como el elemento primordial de una nueva metafísica, o una nueva visión del mundo, determina la entrada en vigor de unos nuevos valores, que inciden decisivamente en la existencia humana, produciendo una antropología basada en la voluntad de poder.

Según Nietzsche, todo impulso humano es voluntad de poder. El hombre es un complejo de fuerzas opuestas que forman fugaces constelaciones de poder; por lo tanto, no constituye una unidad estable. Detrás de todas nuestras emociones y de todos nuestros sentimientos no se encuentra un yo monolítico, sino una pluralidad de fuerzas personales, de las cuales ora predomina una, ora otra, y cuyo predominio Nietzsche compara con una regencia. Esto ocurre así hasta en el protoplasma.

El devenir no posee ninguna meta o propósito fuera de la misma esfera en que se despliega. No puede salir de ese vector determinado por el incremento de poder, de ahí que regrese una y otra vez y reproduzca lo mismo. El carácter fundamental de la existencia como voluntad de poder se determina al mismo tiempo como el eterno retorno de lo idéntico. El superhombre será, por lo tanto, la manifestación suprema de la más pura voluntad de poder. Si se logra la transvaloración de todos los valores vigentes y se entiende la existencia como voluntad de poder, si solo se permite como única meta el eterno retorno de lo idéntico, se superará el nihilismo y se habrá logrado que el hombre se supere finalmente a sí mismo.

Nietzsche proclama la creación de nuevos valores como la expresión de la voluntad de poder de cada individuo. En principio, la voluntad de poder es voluntad de poder sobre sí mismo, aunque más adelante se concebirá como voluntad de poder hacia el exterior o el entorno.

¿Cómo se produce la traducción de la voluntad de poder de un ámbito cosmológico a la esfera humana, en un sentido moral o ético? Nietzsche se pregunta, ¿qué es bueno? La respuesta es: todo aquello que incrementa la sensación de poder, la voluntad de poder, el poder mismo en el hombre. A la pregunta de qué es malo, sigue la respuesta: todo lo que procede de la debilidad. La felicidad del hombre deriva de la sensación de que el poder crece, de que se supera la resistencia. La voluntad de poder implica, como regla de comportamiento del hombre, que este no se dé por satisfecho, sino que aspire a más poder; no a buscar la paz, sino la guerra; no hay que ser virtuoso, sino capaz o virtuoso en el sentido renacentista: la virtud libre de moralina.

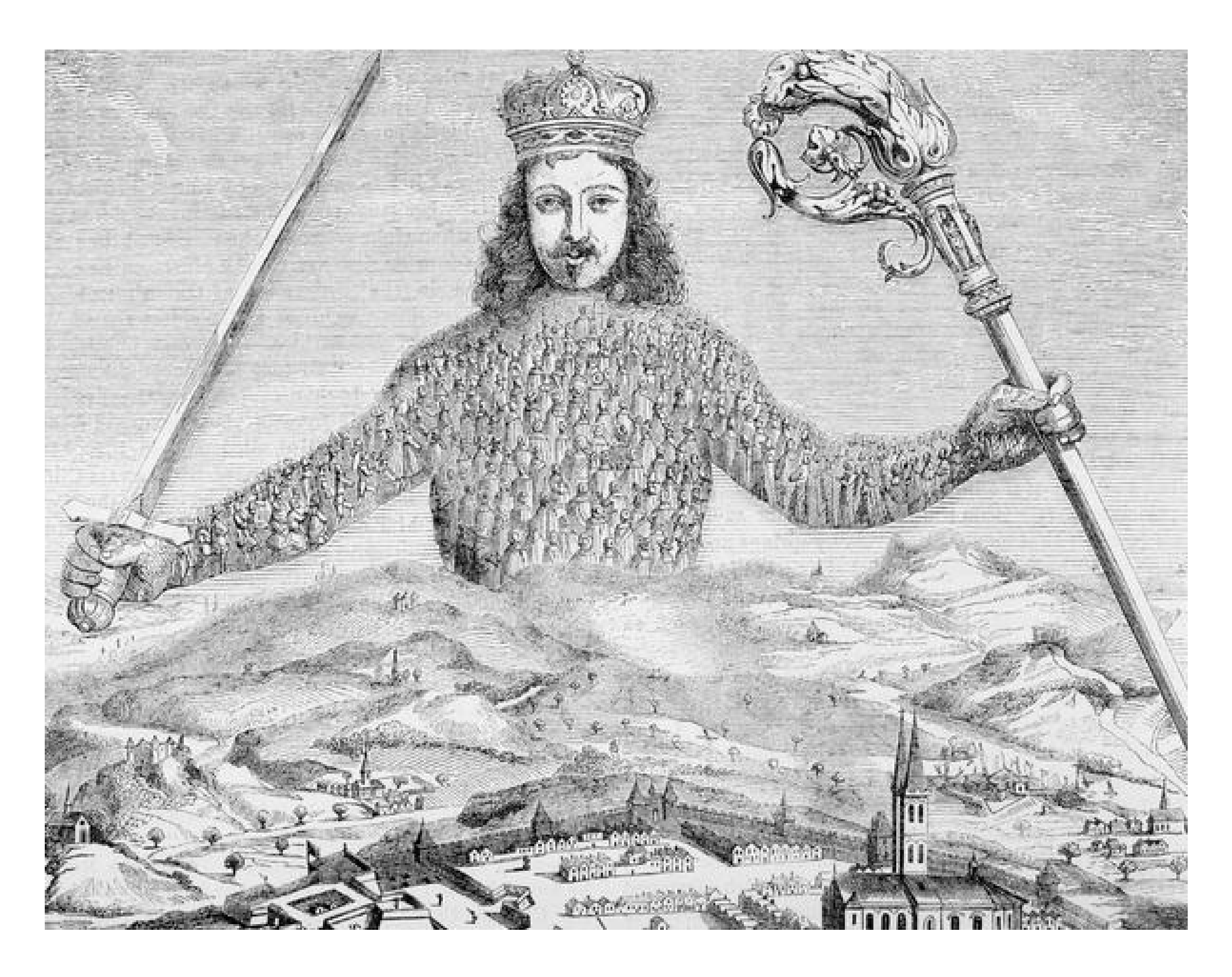
No se puede evitar encontrar similitudes entre la antropología política del inglés Thomas Hobbes (1588-1679) y la de Nietzsche. A su vez, Hobbes fue admirador y traductor del historiador griego del siglo V a.C. Tucídides, la otra gran influencia del pensador alemán en los análisis de las implicaciones de la voluntad de poder en la existencia humana. El filósofo inglés declara el miedo como la motivación fundamental del hombre en sus acciones, lo que le impulsa a intentar asegurarse la supervivencia y el éxito. Sin embargo, la consecuencia de ello es que se ve obligado a incrementar de manera incesante su poder, que le permite sobrevivir y conseguir una vida placentera. Hobbes define el poder como los medios presentes de que se dispone para obtener algunos bienes, aparentemente buenos, o como cualquier cosa o medio que sirva para alcanzar los propósitos personales. Así pues, el poder está en todo lo que el hombre quiere y hace; decreta esencialmente la vida del ser humano. En el «estado de naturaleza» hobbesiano, el hombre es un lobo para el hombre y el derecho de cada uno se extiende tanto como se extiende su poder, sin que haya ninguna instancia superior, moral o política, a la que puedan recurrir las partes.

Ahora bien, pese a todas las semejanzas, el modelo de Hobbes habla de una secularización del derecho natural con el objetivo de obtener la paz social; es decir, es un modelo de equilibrio y seguridad, basado en una doctrina contractual que prescinde de criterios religiosos. Pero la teoría del poder de Nietzsche no está interesada en establecer un poder que garantice la paz y la seguridad, sino que quiere la desigualdad, porque el interés en el

equilibrio siempre lo tiene el que es más débil. En la teoría nietzscheana los derechos no quedan fijados para siempre, sino que su curso y su valor oscilan.

El hombre aspira al poder, pero la sociedad se lo impide. El Estado se reserva el derecho de ejercer el poder, lo monopoliza. El afán de poder del individuo se ve oprimido mediante preceptos morales hasta negarse a sí mismo o disolverse en una masa anónima. La moral sirve así para esclavizar al individuo. ¿Cómo se mantiene a raya el deseo de poder del individuo? Se le difama como el enemigo de la solidaridad, del amor a la patria y como enemigo de la opinión pública, que es el instinto de rebaño. La moral es el medio de esclavizar al individuo para lograr algo duradero.

En las épocas democráticas, según Nietzsche, se llega a odiar hasta tal punto la voluntad de poder que toda su psicología parece emplearse en empequeñecerla y difamarla. La democracia representa la falta de fe en grandes hombres y en una sociedad de élite. Todos somos iguales; en el fondo, todos somos rebaño y plebe egoísta. El instinto de rebaño se ha convertido en un poder soberano. Nuestra sociología no conoce otro instinto que el del rebaño; esto es, la suma de ceros, donde cada cero tiene los mismos derechos. La tendencia del rebaño es el estancamiento, la conservación; no hay nada creador en él.



En la imagen, representación del *Leviatán* de Thomas Hobbes, obra de 1651 que desarrolla un concepto del poder que mantiene numerosos paralelismos con la formulación realizada por Nietzsche. Así, por ejemplo, para el filósofo inglés, la «inclinación general de la humanidad entera [es] un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte». Sin embargo, el objetivo de Hobbes es legitimar el poder del Estado como suma de los poderes individuales —que quedan subordinados a un gobernante—, mientras que el pensador alemán no desea ningún obstáculo que pueda impedir el desarrollo del poder del individuo.

Ahora bien, Nietzsche habla de una voluntad de poder de los débiles. El hombre de rebaño posee y ejercita también la voluntad de poder. El rebaño se afana por imponer su propia moral como suprema directriz. La voluntad de poder aparece incluso en los oprimidos, en los esclavos, como voluntad de libertad. Este sesgo del pensamiento de Nietzsche parece acusar otra contradicción.

Para Nietzsche la voluntad de poder de los débiles se caracteriza por camuflarse o por enmascararse con objeto de ocultar sus verdaderas intenciones. Esto lo logra monopolizando varios discursos, como el de la libertad y la independencia, y preconizando la igualdad de derechos, la paz o la solidaridad. La historia de la moral de esclavos es el relato de la usurpación del poder por la impotencia. El ejercicio del poder por el espíritu del resentimiento. La humanidad se divide en guerreros y pacíficos. El guerrero es aquel que tiene el instinto de la guerra en el cuerpo. Aun así, puede ser un guerrero de los que ataca o de los que resiste. El resto de los seres humanos, los que no son belicosos por instinto, quiere paz, armonía, libertad, igualdad de derechos. Estos solo son nombres para una y la misma cosa: ir a un lugar donde uno no necesita defenderse. Esos hombres se muestran insatisfechos consigo mismos cuando se ven obligados a ofrecer resistencia; quieren crear Estados en los que ya no pueda haber guerras. Es preferible someterse, obedecer, integrarse, a conducir una guerra. Así pues, la impotencia ha de concebirse como una voluntad de poder oculta. Esta impotencia quiere imponer sus perspectivas, esto es, sus valores. Lo intenta precisamente afirmando que sus valores no solo son sus valores, sino que son valores eternos: la voluntad de Dios.

EL NACIMIENTO DEL HOMBRE PÓSTUMO

El 3 de enero de 1889 Nietzsche sufrió un colapso mental cuando paseaba por las calles de Turín. La leyenda dice que vio como un cochero fustigaba a su caballo y que él se interpuso para proteger al animal, al que abrazó arrasado por las lágrimas para luego caer desmayado al suelo. Lo cierto es que se desconoce qué sucedió en realidad. Fue detenido por provocar algún tipo de desorden público del que no se tiene noticia fiable. Después de aclararse los hechos, las autoridades lo condujeron a su casa. En los días siguientes escribió una serie de cartas breves a amigos en las que mostraba claros signos de demencia. También dirigió algunas cartas rebosantes de megalomanía a algunos gobernantes europeos. Son conocidas como las «misivas de la demencia».

El 6 de enero Jacob Burckhardt recibió una carta de Nietzsche en la que decía: «He tenido Caiphas puestos. El año pasado fui crucificado por los doctores alemanes de una manera muy drástica. Wilhelm, Bismarck y todos los antisemitas abolidos». Al leer estos desvaríos, el historiador suizo quedó consternado por el estado mental que revelaban y los mostró al también historiador Franz Overbeck (1837-1905). Este recibió una carta parecida al día siguiente y decidió viajar de inmediato a Turín. Allí encontró al pensador en un estado deplorable, en el que se alternaban fases de excitación frenética y de apatía. Con ayuda de sus caseros, logró subirlo a un tren y lo llevó a Basilea, donde lo internó en una clínica para enfermedades nerviosas. El diagnóstico médico fue parálisis progresiva.

Sobre la enfermedad de Nietzsche han corrido ríos de tinta. Por algunos testimonios suyos, hay quien deduce que fue secuela de una sífilis contraída en su juventud, aunque esto parece de nuevo material de leyenda. Otros la atribu-yen a un agotamiento nervioso producto del exceso de trabajo, mientras que no falta quien defienda que Nietzsche fue un enfermo mental, como mínimo, los últimos veinte años de su vida. Hay que tener en cuenta que la enfermedad mental fue una constante en su familia: su padre fa-lleció a causa de una dolencia cerebral que aún hoy no se ha sabido determinar y algunas de sus tías también tuvieron problemas psíquicos, con el resultado de que una de ellas llegó a suicidarse. No sería de extrañar, pues, que aquel mal que finalmente le acabó atrapando fuera algún tipo de demencia hereditaria.

Al comprobar que su deterioro mental continuaba, su madre, Franziska, lo internó en una clínica psiquiátrica de Jena. Más tarde, una vez que se logró estabilizar su estado, lo trasladó a su casa, donde lo cuidó con sacrificio ejemplar hasta su propia muerte. Era una mujer de cultura limitada, de firmes convicciones religiosas, que hasta el momento no había leído nada de su hijo en la certeza de que lo encontraría demasiado turbador y que podría hacer resentirse su amor por él. En aquellos momentos, a los setenta años, teniendo que hacer extremos equilibrios económicos, dedicó su vida al cuidado de su hijo y finalmente decidió leer su obra completa.

Si ya en los últimos años se había incrementado el número de lectores de Nietzsche, y entre ellos se comenzaban a encontrar personalidades

destacadas de la cultura, a partir de la última década del siglo XIX se dispararon las ventas de sus obras y su fama se difundió por toda Europa. En un principio, los encargados de la edición de sus escritos póstumos fueron Overbeck y Köselitz. Su hermana Elisabeth regresó de la aventura paraguaya en 1893, obligada a rehacer su vida, y pensó que un modo espléndido de conseguirlo era hacerse con el control de la obra de su hermano. A la muerte de Franziska, se llevó con ella a Nietzsche y dispuso de su vida a su antojo.

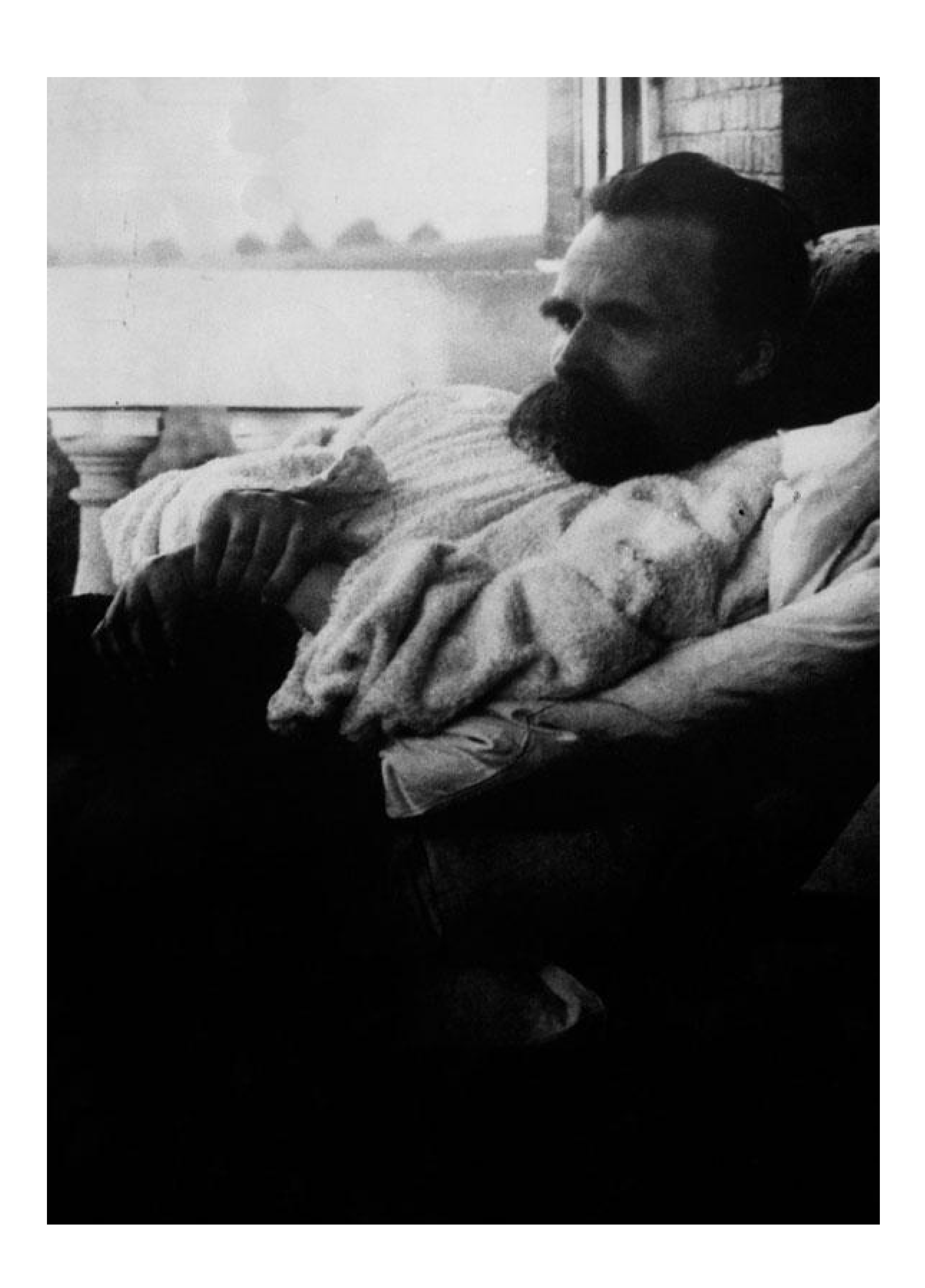
Entre 1898 y 1899 Nietzsche padeció varios derrames cerebrales que lo dejaron postrado en una silla de ruedas, incapaz de hablar o caminar. Después de contraer una neumonía, un nuevo derrame le ocasionó la muerte el 25 de agosto de 1900. Fue enterrado tres días después en Röcken, junto a la tumba de su padre, sin ceremonia eclesiástica. En el registro parroquial consta simplemente la siguiente entrada: «Su amigo, y finalmente secretario, Köselitz hizo la oración fúnebre, diciendo: "Paz a tus cenizas, bendito sea tu nombre por todas las generaciones futuras"». Acababa de nacer el hombre póstumo como él mismo se había denominado.

Pero, como ya se apuntó, su figura sufrió aún avatares diversos. Elisabeth se dedicó a dictar la política editorial de sus obras sin publicar. Desde un principio fomentó el culto a su hermano y no dudó en mutilar, corregir y falsificar su pensamiento. En 1901 editó y difundió una gran colección de fragmentos póstumos bajo el título de *La voluntad de poder*. En su edición final, de 1906, este libro contenía 1067 supuestos aforismos de la índole más diversa: reflexiones, determinaciones conceptuales, recordatorios, referencias… Sin embargo, este material no se puede confundir en modo alguno con el proyecto nietzscheano. Años más tarde, los expertos demostraron que aquel volumen era una mixtura con graves interpolaciones. Hoy está expurgado de las infames desviaciones teóricas destinadas a legitimar las opiniones de su hermana.

Durante la primera guerra mundial Elisabeth editó colecciones de aforismos con objeto de estimular el espíritu de lucha en el frente. En 1935 publicó lo que puede considerarse una auténtica hagiografía de su hermano en tres volúmenes, y fundó el Archivo Nietzsche, cuyas llaves entregó a las autoridades nazis. Ahí se abre el capítulo más infame de Elisabeth

Nietzsche: buscó el amparo de Mussolini y de Hitler, y puso a su servicio los pensamientos más insondables de su hermano.

Es cierto que en la obra del pensador alemán —y aún más en los textos póstumos— se encuentran pasajes que pueden reforzar la acusación de antisemitismo, de ahí que durante los años nacionalsocialistas se confeccionaran en Alemania antologías de aforismos suyos, sacados de contexto, con el propósito de difamar al pueblo judío. Pero igual que hay pasajes susceptibles de ser interpretados como antisemitas, los hay que permiten una interpretación claramente favorable a los judíos. Sus líneas más críticas se encuentran en su juventud, cuando era más acusada la influencia del entorno wagneriano. Wagner se mostró públicamente favorable a eliminar toda huella de judaísmo en la cultura alemana. En ese período Nietzsche solía emplear expresiones como «prensa judía» u otros tópicos de la época. Con posterioridad, su crítica de la metafísica y de la moral le llevó a manifestaciones francamente antijudías —el judío como el inventor del pecado, el origen del resentimiento en la moral, etc.—, pero por este mismo motivo no se inscriben en el antisemitismo, sino en el antijudaísmo de raíces filosóficas y antirreligiosas presente en pensadores de la Ilustración como el mismo Voltaire. Con el tiempo, sin embargo, en los escritos del autor se hicieron cada vez más frecuentes las declaraciones filosemitas, que lo llevaron a desenmascarar el antisemitismo como un producto de la envidia, del resentimiento o de la ira impotente.



Nietzsche en el sanatorio de Jena en una fotografía realizada en 1899, un año antes de su muerte. La obra del pensador alemán conoció una gran popularidad durante el siglo XX: aunque fue duramente atacada por los autores marxistas, su inspiración condujo a corrientes desmitificadoras del lenguaje y a diferentes movimientos filosóficos centrados en la metodología o el punto de vista, si bien su influencia directa más importante la ejerció en el existencialismo y en los autores posmodernos. La obra nietzscheana sigue siendo hoy en día objeto de un intenso estudio.

A pesar de las malinterpretaciones, Friedrich Nietzsche se acabó convirtiendo en uno de los pensadores más influyentes en la historia de la filosofía. Inspirador de las corrientes del posestructuralismo y el deconstructivismo, su influencia se desbordó en la segunda mitad del siglo XX a través de la filosofía existencialista. Asimismo, muchas ideas nietzscheanas han rebasado el marco puramente filosófico para fecundar el arte y la literatura. Por ese motivo es uno de los pensadores más populares en todo el planeta y su actualidad es innegable. De ahí, y de la polémica historia de sus lecturas enfrentadas y las simplificaciones desu obra, que resulte tan importante el estudio riguroso de las fuentes y de los condicionamientos de la filosofía nietzscheana, que tan acertadamente anticipó el mundo del futuro, el mundo de hoy.

Glosario

APOLÍNEO (*Apollinisch*): impulso o polo vital encarnado en el dios Apolo. Para Nietzsche representa el mundo del sueño y el principio de individuación. Se caracteriza, asimismo, por la mesura, el orden y el equilibrio.

DIONISÍACO (*Dionysisch*): impulso o polo vital encarnado en el dios Dioniso, el representante del mundo de la embriaguez y del inconsciente. Nietzsche veía necesaria una potenciación de este impulso como medio de regeneración cultural.

ETERNO RETORNO DE LO IDÉNTICO (*Ewige Wiederkehr des Gleichen*): doctrina que establece una repetición infinita del universo y de la vida del hombre. El retorno de todas las cosas implica que el hombre deba asumir la eternidad de sus actos.

GENEALOGÍA (*Genealogie*): método que aplica Nietzsche para analizar categorías morales y desenmascararlas con objeto de esclarecer un origen oculto o uno demasiado humano.

HOMBRE DE REBAÑO (*Herdenmensch*): el hombre-masa, un ser acomodaticio y falto de instintos, obsesionado por obtener seguridad y por huir de la realidad con diversiones y entretenimientos. Su vida es inauténtica.

MORAL DE LOS ESCLAVOS (*Sklavenmoral*): la moral tradicional, cristiana, que nace del resentimiento ante todo lo que es noble y poderoso. Está encarnada por los enfermos, los feos y los débiles, y es la propia del rebaño y del mediocre, del que desprecia su vida por su creencia en un más allá.

MORAL DE LOS SEÑORES (*Herrenmoral*): la moral de aquellos hombres fuertes, decididos y valientes, que ejercen la venganza cuando se les ataca y que no conocen la compasión. Lo bueno es todo lo que eleva al individuo y conduce a afirmar la vida, y es sinónimo de noble, bello, feliz y poderoso.

MUERTE DE DIOS (*Tod Gottes*): expresión figurada mediante la cual Nietzsche se refiere a que el Dios del cristianismo ha dejado de ser un objeto de fe para los cristianos; con su muerte quedan vacíos de contenido todos los valores que de él dependían.

NIHILISMO (*Nihilismus*): situación que se produce cuando los valores superiores se desvalorizan y pierden su credibilidad como coordenadas

para orientarse en la existencia. Se entiende, asimismo, como resultado de la muerte de Dios y del consiguiente vacío metafísico.

PARTIDO DE LA VIDA (*Partei des Lebens*): política fisiológica por la cual se hace una criba entre los individuos y los pueblos en función de su garantía para la vida. El programa de este partido incluye una suerte de higiene racial con objeto de mejorar la humanidad.

SUPERHOMBRE (*Übermensch*): figura que representa la superación del nihilismo. Será capaz de resistir el eterno retorno de todas las cosas, será fiel a la tierra, fuente de sus valores, y podrá prescindir tanto de la ciencia como de especulaciones metafísicas.

TIPO SUPERIOR (*Höherer Typus*): destaca por cualidades geniales, no sigue las normas morales al uso y se guía por sus propios valores. Sin embargo, ni se conserva ni contribuye a elevar la especie. Nietzsche consideró como «tipos superiores» a César Borgia, a Napoleón o a Goethe.

TRANSVALORACIÓN DE LOS VALORES (*Umwertung der Werte*): necesidad de invertir los viejos valores (objetividad, verdad, tradición, compasión) por haber perdido su fuerza vinculante y por referirse a un mundo ficticio y ultramundano. Deben dar paso a valores terrenales como la audacia, la belleza, la salud, la amoralidad.

ÚLTIMO HOMBRE (*Letzter Mensch*): «tipo» de hombre que prepondera en el mundo tras la muerte de Dios y es culturalmente estéril. Es el más longevo y el más despreciable de los hombres, y el que ha de ser superado con el superhombre. No superarlo supondría el declive de la humanidad.

VOLUNTAD DE PODER (*Wille zur Macht*): por una parte, concepto que se encuentra en fragmentos y aforismos que apuntan a un principio metafísico con el cual se expresa el fundamento último cosmológico y existencial; por otra, se habla de numerosas voluntades de poder, o «cuantos de poder» o de «fuerza», que forman unidades precarias y que están en continua competencia.

Bibliografía

COLLI, G., *Introducción a Nietzsche*, Valencia, Pre-Textos, 2000. Georgio Colli fue el autor, en colaboración con Mazzino Montinari, de la primera edición crítica de las obras de Nietzsche. Este volumen trata los aspectos fundamentales de la filosofía nietzscheana.

DELEUZE, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971. Este libro es una prueba de la marcada influencia de Nietzsche en la filosofía francesa. Amigo de Sartre y de Foucault, Deleuze emprende una brillante y sugerente interpretación de la obra del pensador alemán.

FINK, E., *La filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 1976. Para Fink, discípulo de Husserl y de Heidegger, Nietzsche es una incógnita. Para acceder a su filosofía hay que mirar detrás de las máscaras que empleaba con objeto de descubrir su verdadero mensaje.

HERNÁNDEZ ARIAS, J. R., *Nietzsche y las nuevas utopías*, Madrid, Valdemar, 2002. En este estudio se analiza la influencia de Nietzsche en el siglo XXI, sobre todo en los complejos ideológicos que sustentan la ingeniería genética o la cibernética, y que han dado lugar a movimientos como el de los extropianos y los transhumanistas.

JANZ, C. P., *Friedrich Nietzsche*, Madrid, Alianza Universidad, 3 vol., 1981, 1985. Esta biografía del pensador alemán se considera imprescindible por su rigor. En tres volúmenes nos familiariza con la vida de Nietzsche, de la que han quedado numerosas huellas y testimonios.

MANN, TH., *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Barcelona, Bruguera, 1984. Thomas Mann, el autor de *La montaña mágica*, era un lector crítico y empedernido de Nietzsche. En este pequeño volumen ofrece su visión personal de los tres pensadores y analiza sus diferencias y afinidades.

NOLTE, E., *Nietzsche y el nietzscheanismo*, Madrid, Alianza, 1995. Ernst Nolte, después de introducirnos en la vida y obra de Nietzsche, analiza su repercusión en las corrientes de pensamiento más diversas hasta el presente.

SAFRANSKI, R., *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, Barcelona, Tusquets, 2002. Biógrafo de filósofos como Schopenhauer y Heidegger, Safranski emprende un análisis del camino del pensar de Nietzsche y traza paralelismos entre sus ideas filosóficas y su vida.

SAVATER, F., *Así hablaba Nietzsche*, Barcelona, Áltera, 1996. Fernando Savater es uno de los mejores conocedores de Nietzsche en lengua española. En este ensayo dedicado al filósofo alemán trata de confrontar al lector con las consecuencias de sus ideas.
VALVERDE, J. M., *Nietzsche, de filólogo a Anticristo*, Barcelona, Planeta, 1994. Valverde nos introduce en la vida y obra del filósofo recurriendo principalmente a sus mismas palabras y testimonios, intentando buscar las claves que expliquen su trayectoria intelectual.